

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS 10

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS

10

R E C U E I L . III.

Sous la rédaction de

PAUL H. STAHL

PARIS, 1986

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

S O M M A I R E

T E X T E S

C O M P T E S - R E N D U S

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

https://biblioteca-digitala.ro/ https://www.acad...

COUPLETS AND CLUSTERS AS COMPOSITIONAL DEVICES IN ROMANIAN ORAL TRADITIONAL NARRATIVE SONGS

MARGARET HIEBERT BEISSINGER

"Clusters of formulas or 'run'" (1) are groups of two or more relatively stable lines representing essential ideas that regularly recur together through habitual usage in oral traditional sung poetry. Formulas, that is, particular word combinations in regular syntactic and metrical patterns which customarily are associated with certain ideas in the poetry, are fundamental compositional units in the traditional singing of narrative poems. Comparatively stable "clusters" of formulaic lines expressing essential ideas similarly recur and persist through habitual association in the poetry. Oral traditional Romanian narrative songs, "cîntece bàtrîneşti" (ancient songs), will be examined here in a treatment of clusters of formulas as compositional devices. The narrative song repertoire of the late Costicà Staicu, a representative traditional singer or "làutar" from Blejeşti (Teleorman), will provide the texts for the analysis (2). The term "formula" in this investigation is reserved for the regularly recurring elements of an individual line; clusters of formulas here are considered repeated short passages of relative fixity.

Romanian traditional narrative or epic songs are normally between 200 and 400 lines long and are characterized, for the most part, by generally trochaic lines of seven or eight syllables. Clusters of formulas are widespread throughout the genre. In Costicà Staicu's repertoire, though comparatively stable, clusters of formulas are distinguished, at the same time, by the flexibility so typical of oral composition. Sometimes the verses in a given cluster are repeated verbatim in different songs; at other times, substitution systems conforming to narrative context are characteristic. In addition, the length of any givern cluster may differ considerably. Verses that often recure alone, that is, formulas, may also regularly figure in couplets. On the other hand, a cluster that usually has only two or three lines, for example, may be expanded on occasion to four or five. Finally, the order of the lines in a cluster, especially the longer the cluster, may vary. Albert B. Lord, speaking of the nature of clusters in the Yugoslav oral epic genre, remarks that:

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

> Just as formulaic lines...have a long life, so couplets which clearly marked patterns persist with little if any change... There are, in addition, larger groups of lines which the singer is accustomated to use often, and through habit they are always found together. The repetition of these groups is sometimes word-of-word exact, sometimes not. Often enough the order of the lines is different. But these clusters of formulas or of lines, which are frequently associated together and are recurrent, also mark one of the characteristic signs of oral style (3).

Clusters of formulas are significant compositional devices in the Romanian traditional narrative genre. In Costicà Staicu's repertoire they are conspicuously employed. Clusters are small groups of lines that "emerge like trained reflexes" (4) in certain narrative contexts just as one-line formulas do. Functioning as short passages of considerable stability expression essential narrative ideas, they come to the aid of the singer during the rapid tempo of performance. To be truly effetive as compositional devices therefore, in the Romanian genre these clusters, like formulas, must be operative in two or more different songs. In Costicà's repertoire, they include, most notably, short passages of conventional, stereotypical details or discourse that form a part of larger narrative episodes or events. They are generally of a descriptive or ornamental nature and often are aphoristic or proverbial.

ORNAMENTAL CLUSTERS.

An understanding of the tendencies mentioned above is best achieved through a close analysis of typical clusters. Most of the clusters of formulas in Costicà's repertoire are brief descriptive passages that embellish an idea in a particular narrative situation. In fact over half of the clusters in his songs are ornamental (5). In other words, they do not contribute to the actual progression based on imperfect or other past tense verbs. Rather they are descriptive embellishments to particular ideas and as such retard the tempo of the narrative. This ornamental style exemplifies the grandeur of the Romanian epic tradition. Costicà's repertoire abounds with such passages; in the following pages examples of some of the most representative types will be provided.

1) Characterizations.

One category of ornamental clusters includes characterizations. A stereotypical brief, pithy description, often humorous or proverbial, is frequently called upon in the poetry to epitomize a character. There

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

is no individualization in this process however: a Turk is a Turk, a foolish woman simply a follish woman, and so on. They are, in essence, extended generic epithets. Typical couplets in Costicà's repertoire will be trated at the outset, that is, groups of two lines that are regularly sung together. The term "couplet" is not used rigidly in this analysis. So-called couplets may be reduced to only one line of the two in repeated contexts; they also may be embellished and expanded to four or five lines. The oral poet is ever-flexible in his composition.

For example, a typical couplet that occurs in a variety of songs in Costicà's repertoire characterizes a man who is easily duped. The two lines form a complete sentence and as such are marked by necessary enjambement (6):

+Vezi, cît avea chip dà domn	Look, despite his kingly mien
+Şî n-avea minte dà om.	He didn't have the mind of a man.

In the above, from the 1979 recording of the heroic song "Miu haiducu", the hero Miu disguises himself as a shepherd and deceives Prince Stephen who is pursuing him. He tells the prince that he will take him into a thicket to show him Miu's whereabouts if he leaves his men with the sheep out in the field. Miu of course intends to isolate Prince Stephen from his army so that he may overcome him more easily. At this point in the story Costicà sings the above, referring to the deluded prince. The couplet is recited in the "parlato" or spoken style of recitation, indicated by "+" above, thus causing it to stand out among the surrounding melodic verses. The fact that the couplet is accentuated in this manner points to its distinction as an established cluster of lines, ingrained in the singer's mind.

In order to point out the stability of the couplet, a number of other examples will be provided. In a version of "Miu haiducu" sung in 1966, the couplet is heard in the same context, although the surrounding lines in the poetry vary (7). In addition, the conjunction "ia" (now, well) lengthens the first line slightly: "Ia vezi, cît avea chip dà domnî" (Now look, despite his kingly mien).

Furthermore, in the 1980 recording of "Miu haiducu", the same couplet is hëard in the spoken style of recitation at the same point in the story (8). However, this time the initial line is shortened to six syllabes; it lacks the second person singular imperative "vezi" (look) present in the preceding two examples: "+Cît avea chip dà domn" (Despite his mingly mien). On closer examination we find the lost "vezi", so to speak, in the preceding line, along with the subject's name: "+Vezi, Ştefan-vodà" (Look, Prince Stephen). Therefore Costicà has split the first line of the couplet into two lines although both contain less than the usual syllable count. The manner in which the "parlato" style breaks down the metrical regularity is clear here. Additionally, it is evident that the singer associates particular words and expressions with certains ideas. The interjection "vezi" appears to

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

accompany the couplet as Costicà comments to his listeners on the prince's stupidity. He seemingly includes it wherever, even at the risk of breaking into the metrical consistency of the verses.

The couplet is distinguished by parallelism and assonance. Patterns such as the parallel syntactic structure reinforced by final assonance in the above lines are fundamental to the stability of the cluster. As exemplified by the couplet, an idea in the poetry triggers a combination of words in the singer's mind that fills an entire line which in turn triggers another combination of words that fill a second line, thus completing the sentence. Costicà is continually influenced in his composition of individual verses by those that precede them. A couplet such as the above is established in his mind due to the syntactic and acoustic patterns it exhibits. The formation and stability of such clusters are intimately linked to the sound patterns and effects in the formulas that comprise them. Lord states that:

> The syntactic, metric, word-boundary, and sound patterns of lines and part of lines are elements of the formulas...The sound patterns help the singer in moving forward in his song. They also have aided in creating the formulas themselves (9).

In addition, the humor and paradox in the characterization discussed above further reinforce its persistence as an effective generic representation. Therefore, the association of lines, on the level of content as well as on the level of syntactic and acoustic patterns, is of primary importance in the creation and persistence of clusters.

The same couplet also is sung in the fantastic-heroic song "Scorpia". It refers in general to the two eldest sons of the king who are easily deceived by the antagonist who cajoles them into descending into a well to retrieve his belongins for a reward only to be devoured by Scorpia, the serpent lurking in the water. In "Scorpia", at times the first line of the couplet varies somewhat from that in "Miu haiducu". "Vezi, cît avea chip dà domn" (Look, despite his kingly mien), is replaced in many instances by the essentially synonymous "Ierea-mbràcat ca un domn" (He waas dressed like a king). "Domn" (king) in final position remains constant and thus assonates with "om" (man) in the second line (10):

Ierea-mbràcat ca un domn	He was dressed like a king
Şi n'avea minte dà om.	But he didn't have the mind of a man.

The couplet is sung repeatedly in "Scorpia" to underscore the stupidity of the king's sons who are deceived. However, at a certain point the descriptive impact of such a generic characterization diminishes. For example, in the 1980 recording of "Scorpia", containing 247 lines, the couplet is heard seven times! Milman Parry, in

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

discussing ornamental epithets in Homer, points out what he calls the attitude of indifference on the part of the audience and claims that in fact such epithets are not descriptive but rather part of Homer's "traditional data" (11). Surely the audience, in a brief song such as "Scorpia", is relatively unstirred by the impact of the couplet in question by the seventh time around; in all probability, given that the repertoire is generally familiar, the audience is largely indifferent to the whole thing from the start! At the same time, however, such ornamental passages are by no means superfluous to the poetry, for whereas they do not actually contribute particularized, or for that matter especially significant details fo the narrative, they do bestow upon the poetry at large the ornamental touch that is so characteristic of traditional epic style (12).

If we trace the couplet in question through "Scorpia", both its stability as well as variables of multiformity may be viewed as a further illustration on the nature or recurrent couplets in Romanian epic poetry. For example, throughout the various renditions of the story, the three sons, who are engaged in their first hunting expedition, stop to rest in a field. They see a well in the distance and so the oldest son sets out to fetch water. In the 1965 recording Costicà typically characterizes the boy with the following, identifying him in the first line (13):

Al mai mare coconî	The oldest son
Ierea-mbràcat ca un domnî	Was dressed like a king
Şî n-avea minte dà omî.	But he didn't have the mind of a man.

When Scorpia the serpent deceives the boy, asking him to go down into the well to retrieve his belongings for a reward, again the couplet is recited (14):

Vez', voinicu cît avea chip dà domnî
Şi n-avea, mà, minte dà omî,
/:Şi n-avea minte dà omî 2 :/ mà.

Look, although the hero had the look of a king
He didn't have the mind of a man,
And he didn't have the mind of a man.

The first verse of the couplet above ressembles that from "Miu haiducu" although it is anomalous, containing eleven syllables. In addition, the second line is sung three times; this occurs at the end of a musical strophe, hence the repetition.

When the oldest son does not return to the other two, the middle son sets out to find out where his brother is. He arrives at the well, is deceived by Scorpia exactly as his brother was, and again we hear (15):

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Iarà, vezi, voinicu cît avea,	And look, although the hero had,
Vez', chip dà domn	Look, the air of a king,
Şi n-avea minte dà omì.	He didn't have the mind of a man.

Here the content that usually forms the first line of the couplet is divided into two lines of unequal length, nine and four syllables respectively. The second line, on the other hand, is repeated virtually unaltered on the many occasions that the couplet is heard.

Finally the youngest son decides to solve the mystery of his missing brothers, meets Scorpia, and is asked to retrieve the belongings. He too is duped and is about to descend into the well whereupon in some recordings the familiar couplet reappears, the initial line of the passage identifying the character (16):

Iar àl cocon mai mic, of	And the youngest boy,
Cît avea, vez', chip dà domnî	Although he had, look, the air of a king
Şî n-avea minte dà omî.	He didn't have the mind of a man.

However, he does not actually jump in because just as he is about to, "Mircea ciobànaş" (Mircea the litte shepherd) appears and dissuades him. In the above example the word order in the first half of the first line of the couplet is reversed from that in all the other excerpts. This follows the somewhat consistent pattern in this couplet in which the first verse of the couplet is far more flexible than the second.

The same couplet recurs four times in the 1966 recording of "Scorpia", five times in that from 1979, and seven times in that from 1980 (17). The couplet exhibits a considerable degree of variation in its many occurences. In actuality, except for the presence or absence of syllables of completion, such as those underlined at the end of verses, the second line is completely stable and is repeated verbatim each time the couplet is sung. The first line, on the other hand, is somewhat variable. The types of variation include most significantly two basically synonymous versions of the line, in which the stable lexical element is "domn" (king) in final position, thus allowing for the unifying assonance in the couplet, regardless of the preceding context in the first line. This assonance, in fact, accounts for the basic formal stability of the couplet. Mihai Pop point out that in Romanian oral poetry, rhyme, or assonance, "relates directly to the euphony of the verse as a whole, to the rhythmic system of the line, to its morphological structure, and without a doubt to the prominence of certain words that have a distinct semantic significance in the line" (18). Furthermore, the first line of the above couplet is expanded or contracted through the addition or lack of conjunctions and imperatives or vocative interjections. In fact the contents of the first line are divided into two lines on occasion. Finally, there is also some flexibility of word order in the above line.

All of the above-mentioned types of variation in the couplet are found not only over considerable periods of time, such as 15 years, but

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

also within the same song, as illustrated in the analysis of the 1965 version of "Scorpia". This seems to point to the fact the couplet has not been memorized but rather is composed each time Costicà sings it. The essential idea and the basic combinations of words are undoubtedly established in his mind, but at the same time it appears evident that every time he starts the couplet, he recomposes it. The first line guides him in the composition of the second, which consequently appears to flow in a more regular fashion. The couplet, therefore, is a generic characterization, and although the contexts in which it is sung vary, its inclusion in the narrative is always appropriate.

Another representative couplet or short cluster that provides a stereotypical characterization refers to a Turk, the following being a typical example (19):

Iar turculeţu màrunţelî,	And the tiny little Turk,
Màrunţel şi borsoţelî,	Tiny and full of pock marks,
Sà temea Giurgiu dà îelî:	All of Giurgiu feared him:
Nepotu lu'Ciupàgel.	Ciupàgel's nephew.

The above is a comical four-line cluster that refers to the Turk who first doubts that Ilinca is dead as her mother claims and therefore urges the others to dig up her grave in the heroic song "Ilincuţa Şandrului". When he is introduced in the 1965 recording, the above cluster is heard. It truly is an extended epithet because it is called forth virtually every time the Turk is mentioned in the song. It is as if the idea of the Turk and the cluster are one and the same thing.

Clearly enough, the final rhyme uniting the four lines above is conspicuous. Other patterns of sound are discernible: the word "turc", or diminutive "turculeţ", is the key word in the passage; the repetitive "u" (four times) in the first line reinforces it. Additionally, "ţ" is repeated in the first two lines four times. The euphonic repetition of "màrunţel" (tiny) from the end of the first verse again at the beginning of the second is a compositional device, anadiplosis. The second line is symmetric in its structure: adjective - conjunction - adjective, and is distinguished by internal rhyme. Finally, again in the last line, hearkening back to the initial "turc", the "u" sound underscores the idea of "turc" through its three-fold occurence. These binding devices, most importantly sound patterns, reinforces the stability of the passage.

Further in the song the Turk finds Ilinca hidden in a box and when he is mentioned during this episode, again the passage is heard. This time, however, the cluster consists of only three lines, the first two above, as well as a variant third line: "Cu semne de vàrsàţel" (with little pock marks), which fits exactly the rhyme pattern and adds a further humorous touch to the already droll characterization. Finally, the passage is heard later in the song when the same Turk is mentionned once again because he saves Ilinca who has jumped off the Turks' boat can no longer swim (20):

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Iar un turc mai màrunţel	And a little tiny Turk
Cu semne dà vàrsàţel,	With little pock marks,
Nepotu lu' Ciupàgel	Ciupàgel's nephew,
/:Sà temea Giurgiu dà iel.:/	All of Giurgiu feared him.

The content of each of these individual lines is evidently well-established in Costicà's mind. However, except for the obligatory presence of the first line at the beginning of the passage in order to identify the character in question, there is no set order to the verses.

In other recording of "Ilincuţa Şandrului" the passage recurs regularly on command, as it were, whenever the Turk figures in the story. Typically, as illustrated above, the passage is flexible except for the obligatory pronouncement of the essential idea "turc" in the first line. Otherwise the number, order, and inclusion of verses are variable. One very important feature remains, however, and that is the final rhyme which unites the passage regardless of the above factors.

The following four excerpts from "Ilincuţa Şandrului" illustrate representative variants of the cluster (21):

(1)	+ Un turculeţ mai màrunţel	A little, tiny Turk
	+ Cu semne dà vàrsàţel,	With little pock marks,
	+ Împeriase naibà-n iel.	The devil had hatched in him.
(2)	+ Dar un turc mai màrunţel	But a little Turk
	+ Cu semne dà vàrsàţel,	With little pock marks,
	+ Împeriase naibà-n iel.	The devil had hatched in him.
(3)	+ Un turculeţ gingàşel:	A little frail Turk:
	Nepotu lu' Ciumpàgel.	Ciumpàgel's nephew.
(4)	+ Dar un turc mai màrunţel	But a little, tiny Turk
	+ Cu semne dà vàrsàţel	With little pock marks,
	+ Împuiase draci-n iel:	Devils had hatched in him:
	+/: Nepotu lu' Ciumpàgel.:/	Ciumpàgel's nephew.

The most typical variation in the first line, as seen already and illustrated above, is the oscillation between "turc" and its diminutive form, "turculeţ", including, therefore, the presence or absence of necessary fillers such as the conjunction "iar" or "dar", the indefinite or definite article "un" or "-u", and the adverb "mai". The adjective modifying "turc", "màrunţel" (tiny) may be interchanged, for example, with "gingàşel" (frail). Other differencies in the cluster above include variant lines such as "împeriase/împuiase naibà-n iel" (The devil had hatched in him).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

"Voinic stràin", sung for the most part in five and six-syllable meter, also containing the generic description of Costicà's Turks. Here it refers to a Turk in disguise who asks to buy the girl whom her brother is selling and who ends up being a Romanian whom she marries. The cluster begins in the short meter, but by the second verse already Costicà has reverted to the seven-syllable version of the stereotypical passage. He is more accustomed to singing these formulaic verses in the long meter, fixed, as it were, in his mind in seven-syllable lines. Both stability and flexibility are apparent in the 1979 recording below (22):

Un turc màrunţelī	A little Turk,
lele Semenţel şi orsoţelī:	Little signs and little pock marks:
Nepotu lu' Ciumpàgelī.	Ciumpàgel's nephew.
Mà.	

The second line, although only rarely encountered in Costicà's repertoire, contains a familiar metrical and acoustic pattern, representing, therefore, the style of oral composition that is founded on analogy. The same cluster, in couplet form as well as an extended four-line variation, is heard in the other recordings of "Voinic stràin" (23).

Viewing a cluster such as that examined above raises the question of the role of memory in recurrent passages in the poetry. It appears to be fairly clear that memory enters only insofar as Costicà remembers certain word combinations in connection with certain ideas, not because he has consciously memorized them, as any scrutiny of the flexibility and variation of the above cluster indicates, but rather because he has habitually sung them together. Furthermore, he has habitually sung them together in large part because of the strong unifying tendencies of recurrent acoustic patterns. The essential idea is foremost; the repeated sounds and words serve to solidify the idea and therefore solidify the passage.

One final illustration of a cluster that is an extended generic epithet refers to a foolish woman who is easily deceived or swayed. It is cluster generally of three or four lines and occurs in three of Costicà's songs. The cluster is humorous and proverbial, characteristics not comon in these brief recurrent passages (24):

Cà vezi femeia ca femeia:	Because look, a woman is a woman:
Poale lungi şi minte scurtà,	A long dress but a short mind,
Femeie nepricepută!	Foolish woman!
Nu ştie la cuvinte multe.	She doesn't understand very many words.

In the heroic song "Chira Chiralina", after Chira has been rescued from the Turks who had managed to tempt her with riches, she asks her mother to forgive her for her senseless behavior, characterizing herself with the above lines. Typically, a number of acoustic and syntactic patterns are salient. The key word of the passage is "femeie"

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

(woman), clearly underscored by its repetition in the first line and again in the third. The second verse is distinguished by internal syntactic parallelism, the two hemistichs of which are also opposing pairs: "poale lungi" (long skirts) and "minte scurtă" (short mind). Additionally, there is internal assonance in the two hemistichs centered on the repetition of "u" as well as a pattern of final assonance uniting the second, third, and fourth lines. Finally, in the fourth line the repetition of "u" throughout the verse is prominent. The result of these factors is an intricate web of acoustic patterns, lexical reinforcements, and parallel syntactic structures which serve to stabilize the cluster and to propel the singer forward. In fact, perhaps precisely because of these factors, this particular cluster of the three discussed so far exhibits the most stability, not only within one song, but in a variety of them.

For example, the cluster excerpted above is virtually the same, minus the fourth verse, in both the 1965 and 1979 versions of "Chira Chiralina" (25). It is heard in the same context each time. In addition, the same cluster is sung in its fourline form in the 1979 recording of "Uncheşeii", the highly reduced Romanian version of the absence and return pattern of the Odyssey. An absent soldier returns after a long period to find his wife about to remarry. She recongizes her long-lost husband and halts the ceremony at which point in one performance Costică, the narrator, comments in her culpability with the above cluster (26).

Finally, a three-line variant of the cluster, minus the third verse above, is sung in the 1979 recording of "Ghiţă Cătănuţă", an heroic song, when Ghiţă's wife asks her husband to forgive her for failing to aid when he requested her to during a duel with Gruia, her former admirer. She characterizes herself with the passage (27). Costică sings the cluster in only one recording of the three that I have of the song. It is evidently not an integral part of the story, which supports the notion that the song is continually recomposed as opposed to memorized.

Costică turns frequently in his songs to similar types of clusters in which a generic characterization is provided. Like the above, they are distinguished by conspicuous syntactic and acoustic patterns and furthermore often contain an element of the humorous or proverbial (28).

2) Vocative Couplets.

A type of ornamental couplet comparable to those discussed above includes constructions regularly heard in passages of direct discourse. In one widespread pattern, a noun in the vocative case plus modifiers complete the lines. Like the ornamental characterizations just discussed, the vocative clusters are basically generic as well as often humorous.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

For example, one such couplet ocurring in three different songs in Costicà's repertoire is used to address an old woman in a variety of contexts. Throughout his songs it is repeated virtually verbatim:

Babà slabà şi-nfocatà	You skinny, fiery old woman
Şi dà Dumnezeu uitatà!	Forgotten by God!

The couplet is rich in patterns of assonance. The end rhyme is obvious. Internal rhyme in the first hemistichs of the first line which also assonates with the last word in the line further reinforces the effect of the key word of the entire couplet, "babà" (old woman). Moreover, the three paradoxical modifiers, each assonating with "babà", further augment the humorous effect. In "Tànislav", an heroic song, Tànislav's old mother repeatedly is addressed by the inquisitive Turks with the above couplet (29). Corbea's mother, in the heroic song "Corbea", likewise is saluted with the same couplet by passersby and later by Prince Stephen as she seeks her imprisoned son (30). In addition, basically the same couplet recurs in "Cîntecul chirigiului", a song about horse thieves, when the old sorceress who brings the stolen horses back is greeted by their owners (31).

A similar vocative cluster is used to address a group of Turks and, like the above, is most clearly distinguished by patterns of both internal and end rhyme. It generally consists of two lines although at times extends to three. A typical example is:

--Turcilor, boierilor,	You Turks, you boyars,
Mai mari inginerilor!	You great big engineers!

This occurs, for example, three times in the 1965 recording of "Tànislav" (32). Variants of the second line include: "Mai mari ciohodarilor!" or "Mai mari ciocoiaşilor!" (You great big boyars!) 33).

The couplet recurs in "Ilinca Şandrului", including a further variation of the second line: "Mai mari ciocodanilor!" (You great big boyars!) (34). The couplet is called upon in nearly reflex-like action whenever Turks are addressed id the narrative, whatever be the context. Finally, the couplet is heard in the heroic song "Petrişor al lu' Sfîrtoc" as well (35).

3) Descriptive Settings.

Other types of clusters of an ornamental nature include brief descriptions of settings, both places and times. They represent common ideas in the poetry, therefore their verbal form has become relatively established through habitual usage.

For example, one recurrent couplet describes the whereabouts of a character who is sleeping or has drowned. In Romanian epic poetry, in terms of imagery, sleep and death are often interchangeable. The couplet is found in three different songs:

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

La salcia cea-plecatà,	At the arched willow tree,
Cu mustàz' làsate-n apà.	With his moustache drooping in the water.

Sometimes the passage is a description in the narration, for example in the above excerpt, from "Tànislav", 1979, the Turks discover Tànislav asleep in his boat (36). In the ballad "Lixandra", Lixandra finds her husband Nidelea drowned, his body washed to the banks of the river; the same couplet typifies the scene (37). At other times it is included in passages of direct discourse. For example, in some recordings or "Tànislav" when Tànislav's mother tells the Turks where to find her son, she turns to the couplet in order to inform them (38). Similarly, in one recording of "Lixandra", a shepherd tells Lixandra he has seen the drowned Nidelea "At the arched willow tree, etc" (39).

In terms of sound patterns, the final assonance in the couplet is apparent. Repeated vowels similarly are prevalent: "a" occurs four times in the first line and twice in the second; "à" and "u" both are heard twice in the second line as well. This reinforcement of sound is no doubt an important consideration in the stability of the couplet.

The couplet is adapted to yet another situation in "Costea", a song about sheep theft, when Costea finds Fulga, the sleeping dog who has stolen his sleep (40):

La salcia cea-plecatà	At the arched willow tree
Unde mai fusese-odatà.	Where he had been before.

The first line is stable; the second from that in the couplet cited earlier. The essential idea of a character discovered asleep prevails, but because Fulga is a dog, and not a man as in the previous examples, an adjustement must be made; hence the variant second line, which nevertheless maintains the same metrical and rythmic scheme.

A similar recurrent ornamental cluster of between three and five or six lines long, is heard in three of Costicà's songs. The passage, in formulaic language, describes a setting in which either a field, well, or path is the prominent feature. In the 1965 recording of "Scorpia", the three young sons of the king who have left to go hunting stop in a field to rest and have lunch (41):

Pà cel cîmp cam pàràsit	In a rather isolated field
Cu negarà-acoperitî,	All covered with weeds,
/:Dà troscot verde-nvàlitî.Mà.	Overlaid with green grass.

The final assonance is at once evident as a unifying device. In addition, alliterative chiastic ordering, "p-c-c-p", is present in the first line of the cluster. Alliteration in the second half of the third line also is a definite sound pattern: "v-v".

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

In the 1979 recording of "Scorpia", the same three-line cluster is heard, only this time "cîmp" (field) in the first lines is replaced by "puţ" (well) and therefore the same description for an isolated field applies to a similarly isolated well where much of the action of the song will proceed (42):

Un puţ mare cà-m vedea mà	They saw a large well
Cu negarà-acoperità,	All covered with weeds,
Dà troscot verde-nvàlità.	Overlaid with green grass.

Finally, in the 1966 version the cluster is expanded into a six-line passage in which not only the well ("puţ") but also the field ("cîmp") is included (43):

Pà cel cîmp cam pàràsit mà	In a rather isolated ifled
ai Cu negarà-acoperit, mà	All covered with weeds,
Un puţ mare cà-m'vedea.	They saw a large well.
/:Un puţ mare pàràsit:/ mà [2]	A large, isolated well
ai Cu negarà-acoperit, mà	All covered with weeds,
Cu troscot verde-nvàliţî.	Overlaid with green grass.

In "Miu haiducu" a similar cluster recurs, this time to describe a secluded path on which the disguised Miu leads Prince Stephen to find "Miu" and his band (44):

P-o potecà strîmtà, strîmtà,	On a narrow path,
Strîmtà multà şî-mboldità,	Very narrow and vaulted above,
To' dà Miu mi-e ştiutà.	Known only to Miu.

The sound patterns and repetitions are conspicouos. In the first line the repetition of the sound "po" in the first two syllables, and the repetition of "strîmtà" (narrow) in the second hemistich create a definite pattern. "Strîmtà" again is repeated at the beginning of the second line, an example of the compisitional devicc anadiplosis; it only completes the line and creates a euphonic effect, but also reinforces the idea in the cluster. The second verse is entirely ornamental, devoted to modifying the noun in the first line. Final assonance as well as the preponderant occurence of "t" (twelve times) in all three verses of the cluster are further binding devices.

In the 1980 version of the same song, each line of the passage which is recited in the parlato style contains six syllables. Because the seven/eight syllable metrical framework frequently gives way in parlato sections, fillers are often dropped such as the repeated adjectives in the following excerpt. The third line below is an ornamental line that, although less commonly sung by Costicà, nevertheless fits the established pattern of assonance (45).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

+ P-o potecà strîmtà, On a narrow path,
+ Strîmtà şi-mbolditä, Narrow and vaulted,
+ Cu şîţà màruntà, With little shingles,
+ Dà Miu ştiută. Know to Miu.

Finally, in "Cîntecul chirigiului" the same cluster is called upon to describe the path on which the drivers meet an old woman who helps them bring back their stolen horses (46):

O potecà strîmtà şi boltità, A narrow and vaulted path,
/:Cu şîţà màruntà, :/ With little shingles,
Dà negar-acoperită, All covered with weeds,
Dà troscot verde-nvàlità Overlaid with green grass,
/:Tot dà hoţi mi-este ştiută.:/ Known only to the horse thieves.

Here it is a five-line passage containing familiar formulas from preceding examples as well as similarly familiar types of substitutions. In the first line, "şi boltità" (and vaulted) replaces "strîmtà" (narrow), extending the line to ten syllables. The parallel succession of ornamental modifiers is then followedd by the formulaic expression in the last line above, with "hoţi" (thieves) replacing the name "Miu" as in earlier examples.

Another typical recurrent cluster that is repeated verbatim in two different songs consists of two assonating couplets. It expresses a time setting, namely the stillness at dawn that is about to be broken. In "Chira Chiralina" it is sung in all three recordings and describes the setting for the arrival home of the two brothers who are about to learn that their sister Chira has been captured. The night is tranquil but this tranquility will soon break. Costicà sings (47):

Pà la miez de noapte In the middle of the night
Cîn' dorm toate ape, When all the waters are still,
Glas dà cîntàtori, The voice of singing birds,
Ràvàrsat de zori, When dawn breaks forth,

The same passage is sung in a recording of "Costea". Costea has left to go to market thinking that his sheepfold will be guarded while he is away. During his absence the thief Fulga attacks and wreaks havoc, but before he does, Costicà paints the stereotypical scene of calm slightly before dawn as represented above (48). Therefore once again a stereotypical passage comes to the aid of the singer as he composes narrative songs at rapid speed.

4) Stereotypical Situations and Things.

A large number of other ornamental couplets and clusters in Costicà's repertoire includes groups of brief passages, generally marked by distinct acoustic and syntactic patterns, that refer to a

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

variety of different conditions or situations and things. For example, a recurrent cluster of an ornamental nature, on the average of five lines in length, describes the confort that is assured in sleep or death. The connection between the state of sleep and that of death in the mind of the singer is clear as illustrated in his choice of words and images, formulas and passages. In "Miu haiducu", Prince Ștephen falls asleep at the table in the assembly with his head resting on his folded arms at which point his servant places blankets and a pillow around him to make comfortable. In all three recordings the five-line passage is repeated verbatim (49):

Cover verde-i așternea:	She covered him with a green blanket:
Cover verde dà màtase	A green silk blanket
Sà-i fie moale la oase.	So that he would have something soft to lean his bones on.
Perioarà dà bumbac	A little cotton pillow
/:Sà-i fie moale la capî:/ mă[2]	So that he would have something soft to lean his head on.

In the first two lines of the cluster, the first hemistich, "cover verde" (a green blanket), is repeated, followed by a subjunctive clause that modifies it and assonates with the preceding line. Tha last two lines also are understood together ans assonate. Therefore a parallel structure is evident in the two couplets that follow the first line of the passage. The second and fourth lines are syntactically parallel and the third and fifth are lexically parallel with the exception of the final word. The passage is distinguished in this way by two assonating parallel couplets.

In "Lixandra", essentially the same cluster is called forth, this time as Lixandra's drowned husband Nidelea is dressed and given a pillow for his coffin. The passage is repeated virtually verbatim in the two recordings from 1980. "Și, frate cà-l îmbràca" (And they dressed him, brother) or "Frate, cà mi-l îmbràca" (So they dressed him, brother) is followed by (50):

Tot în haine dà màtase	All in silken clothes
Dà la Lisandra frumoasà:	From the lovely Lisandra:
Perioarà dà bumbac,	A little cotton pillow,
Sà-i fie moale la cap.	So that he would have something soft to lean his head on.

Substitutions in the first couplets of "Miu" and "Lixandra" are worthy of note. Again, as pointed out previously, it is the word in final position in the line that remains constant in such recurrent clusters. Here it is a question of "màtase" (silk). In "Miu" it assonates with "oase" (bones); in "Lixandra" with "frumoasà" (lovely). The second couplet is the most stable, sung word-for-word each time it is called forth.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

A further recurrent cluster that has an average of five lines relatives how the body of the monster, whom the hero has decapitated, terrorizes passersby. For example, at the end of the fantastic-heroic song "Şarpele", the serpent has been cut up by the hero at which point Costicà sings, as a type of commentary(51):

/:Cine pe drumî cà trecea:/ mà1	So whoever passed down the road
Dà sànàtate ruga. mà	Prayed for good health.
Cine-a omorî' vipera?	Who killed the viper?
Cà mi-a pràpàdi' lumea.	Because he ravaged the world.
Cine-a pràpàdi vipera?	Who ravaged the viper?
Cà mi-a pràpàdi lumea.	Because he ravaged the world.

In the 1979 version the same cluster is repeated verbatim, only without the repetition, as above, of the last two lines and with the first person dative plural pronoun in the final line rather than the first person dative singular (52).

Likewise, in "Scorpia" when the monster Scorpia has similarly been sliced down the middle by the hero Mircea, the same four lines in all three recordings of the song are called forth (53). The entire passage is marked by final assonance as well by the two parallel couplets which may be viewed thus:

Interrogative pronoun.....verb	Cine..................trecea
	Whoever...............passed by
Preposition...............verb	Dà....................ruga
	For...................prayed
Interrogative pronoun.....verb	Cine..................vipera
	Whoever...............the viper
Conjunction...............noun	Cà....................lumea
	Because...............the world

Concerning brief runs that refer to objects or things, one couplet describes a rope so thick and strong that only an extremely strong person could break loose from it; it is called upon in a number of contexts when a hero is captured and subsequently espaces. Typically the couplet is united by rhyme. In "Tànislav", Dragomir, the traitorous servant, brings such a rope to the Turks in order to bind Tànislav (54):

Frînghia, mài, dà màtase	Hey, a rope made of silk,
Impletità-n cin' şi şase.	Braided in five and six strands.

Likewise in "Petrişor al lu' Sfîrtoc", the Turks seize the hero Petrişor and bind him up, at which point the same couplet is heard (55). In another recording of the same song, the wording of the first line of the couplet differs somewhat: "Tot în frînghia dà màtase" (All

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

in a rope made of silk) (56). This is then followed by the second verse as above, spoken the first time and sung the second.

Finally, în "Cîntecul chirigiului", the couplet again is heard with reference to the rope that is used to tie up the horses when the drivers stop for the night. Thus the animals are bound (57):

Cu frînghii, mài, dà màtase,	Hey, with ropes made of silk,
Impletite-n cinci și șase.	Braided in five and six strands.

The first line of the couplet, although maintaining the metrical pattern and key words "frînghie" and "màtase", differs slightly while the second line is repeated verbatim. Once again, a couplet distinguished by stability in terms of essential word combinations and flexibility in terms of word order and non-essential lexical content, serves the singer as a stereotypical description in the narative during performance.

CONCLUSION.

The above examination has demonstrated how Costicà Staicu employs recurrent brief passages on the order of couplets and short clusters in his repertoire of oral traditional narrative songs. We have isolated the most prevalent type of such passages, ornamental couplets and clusters. Ornamental couplets and clusters are brief generic characterizations, vocative constructions, and representations of setting, situations, and things. They generally are distinguished by no enjambement as they are descriptive embellishments in the poetry. They retard the pace of the narrative, therefore conferring to the poetry a traditional ornamental flavor that broadens and enriches the the narration. Ornamental couplets and clusters are often witty and even proverbial or aphoristic and are usually characterized by conspicuous acoustic patterns that serve to promote their stability. They are stereotypical generic passages that come to the aid of the singer at appropriate moments in the narrative.

Singers who create and recreate during the performance of traditional narrative songs rely, during this rapide mode of delivery, on lines and short passages that express ideas pertinent to the narrative. These couplets and clusters indeed are "reflexes" that come to the assistance of the singer through habitual association, as the preceding discussion has illustrated. They are characterized, as typified in the numerous examples offered, by both stability and variability. Although narrative ideas remain constant in recurrent brief passages through key word combinations, the number and order of lines often vary in diverse contexts. In addition, it appears that frequently one verse of a couplet or short cluster is virtually stable while the lexical content of surrounding lines differs, although the

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

variant lines generally conform to analogous patterns semantically, metrically, and acoustically. Systems of substitution similarly are highly operative in the couplets and clusters examined. In effect, a comparison of various renditions of the same couplets and clusters points to the fact that despite grammatical changes in the lexical content of the line or variations in syntax, the connection between the thought and its verbal expression is enduring.

The union of narrative idea and work combinations is persistent in Costică Staicu's mind, as the preceding analysis of couplets and clusters has illustrated. Indeed, it is precisely this union of thought and word, within the restrictions imposed by the singing of metrically regular lines in performance, that allows the traditional singer to compose and recompose his tales as countless carriers and guardians of the age-old genre have done for generations.

N O T E S

1) Albert B. Lord - The Singer of Tales; (Cambridge: Harvard University Press, 1960), p. 53.

2) I spent a 15-month period of research and fieldwork in Romania under the auspices of the International Research and Exchanges Board in 1979-1980 at which time I collected extensively from the traditional singer or "làutar", Costicà Staicu.

3) Lord - The Singer of Tales; pp. 57-58.

4) Ibid., p. 58.

5) Approximately 58 % of the clusters in Costicà's repertoire are ornamental. The remaining clusters, "particularized clusters", narrate events in the story. They are complete sentences or thought and are distinguished by the presence of verbs in the imperfect or other past tenses.

6) "Miu haiducu", 1979, l. 252-253.

7) Ibid., 1966, l. 207-210; 1979, l. 251-254.

8) Ibid., 1980, l. 226-228.

9) Lord, "The Role of Sound Patterns in SerboCroatian Epic", in For Roman Jacobson; ed. Morris Halle (The Hague: Mouton, 1956), p. 304.

10) "Scorpia", 1965, 1966, 1979, 1980.

11) Milman Parry, "The Traditional Epithet in Homer", in The Making of Homeric Verse; ed. Adam Parry (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 153. On the "indifference" of the audience, see p. 140.

12) See Parry, ibid., p. 140.

13) "Scorpia", 1965, l. 24-26.

14) Ibid., m. 58-60.

15) Ibid., l. 92-94.

16) Ibid., l. 123-124.

17) "Scorpia", 1966, l. 29-30, 64-65, 99-100, 115-116; 1979, l. 28-29, 64-65, 70-71, 103-104, 146-147a; 1980, l. 36-37, 72-73, 81-82,117-118, 125-126, 159-160, 185-186.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

18) Mihai Pop - "Caracterul formalizat al creaţiilor orale", in Secolul 20, 5/1967, p. 158.

19) "Ilincuţa Şandrului", 1965; l. 96-99.

20) Ibid., l. 149-152.

21) Ibid., 1966, l. 163-65; 1979, l. 79-81, 153-54; 1980, l.83-86.

22) "Voinic stràin", 1979, l. 98-100.

23) Ibid., 1965, l. 73-74; 1966, l. 88-89; 1980, l. 101-104a.

24) "Chira Chiralina", 1980, l. 208-11.

25) Ibid., 1965, l. 162-64; 1979, l. 167-69.

26) "Uncheşeii", 1979, l. 94-97.

27) "Ghiţà Càtànuţà", 1979, l. 154-56.

28) A characterization cluster that contains between three and nine lines in Costicà's songs refers to one or more shepherds or haiducs. A typical example is the following which describes a shepherd; it is taken from "Mioriţa", 1979:

67	Cu càciula stogoşatà,	With a cap shaped like a haystack
68	Làsatà pà spate,	Hanging down his back,
69	+Croità pe muşuroi	Made in a shape of a little pile
70	Cu ochii stîrpiţi la oi.	With misshapen eyes like a sheep.

Other variants are found in "Mioriţa", 1966, l. 52-54a; "Costea", 1965, l.30-37; 1979, l. 36-42a; and "Miu haiducu", 1966, l. 154-158; 1979, l. 177-79; 1980, l. 156-61.

29) "Tànislav", 1965, l. 156-57; 1966, l. 64-65; 1979, l. 61-62; 1980, l. 73-74.

30) "Corbea", 1979, l. 106-07, 119-20.

31) "Cîntecul chirigiului", 1965, l. 59-60.

32) "Tànislav", 1965, l. 38-39, 67-68, 103.

33) Ibid., 1965, l. 46; 1979, l. 45; 1980, l. 118.

34) "Ilincuţa Şandrului", 1965, l. 101-103; 1966, l. 69-70, 84-85, 105-06, 152-153; 1979, l. 83-84, 127-28, 142-43; 1980, l. 67-70, 88-89, 142-143, 153-54.

35) "Petrişor al lu' Sfîrtoc", 1979, l. 120-121.

36) "Tànislav", 1979, l. 85-86.

37) "Lixandra", 1980a, l. 174-75.

38) "Tànislav", 1966, l. 79-80; 1980, l. 91-92.

39) "Lixandra", 1980b, l. 182-83.

40) "Costea", 1979, l. 137-38.

41) "Scorpia", 1965, l. 17-19.

42) Ibid., 1979, l. 18-20.

43) Ibid., 1966, l. 22-27.

44) "Miu Haiducu", 1966, l. 214-216.

45) Ibid., 1980, l. 235-238; also in 1979, l. 261-64.

46) "Cîntecul chirigiului", 1965, l. 46-50.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

47) "Chira Chiralina", 1965, l. 74-77; also in 1979, l. 67-70 and 1980, l. 97-100.

48) In "Costea", 1979, l. 29-32.

49) "Miu haiducu", 1966, l. 70-74a; also in 1979, l. 88-92 and 1980, l. 62-66.

50) "Lixandra", 1980a, l. 88-92; 1980b, l. 199-203.

51) "Şarpele", 1966, l. 164-167a.

52) "Cà ne-a pràpàdit lumea" (Because he has ravaged our world), 1979, l. 216.

53) "Scorpia", 1966, l. 199-202; 1979, l. 197-200; 1980, l. 210-213.

54) "Tànislav", 1966, l. 124-25.

55) "Petrişor al lu' Sfîrtoc", 1965, l. 43-44.

56) Ibid., 1979, l. 66.

57) "Cîntecul chirigiului", 1979, l. 28-29.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

L'ITINERAIRE CULTUREL DE L'ARBRE, EN ROUMANIE
Quelques notes

ALAIN BOURAS

Il existe un conception selon laquelle, l'arbre, avant d'être bois utile, objet fabriqué, suit un itinéraire culturel où les étapes géographiques correspondent aux étapes de l'humanisation progressive du matériau. Cette conception est absente dans la discussion et dans la conscience de l'individu; elle est explicite dans certaines représentations symboliques, dont la littérature populaire.

Le processus prend toujours son origine à la forêt. Il se termine invariablement dans le monde domestique, servi par la formule "în sat" (au village) ou "acasà" (à la maison). Entre temps, il a descendu la montagne (1), traversé le piémont cultivé mais non habité, été amené au village, été équarri, travaillé et selon l'objet à en tirer, été décoré, ce qui correspond à la phase finale de son humanisation. Dans le langage courant, un participe comme "cioplit" signifie à la fois "sculpté-décoré", et "poli-correct" pour un comportement social. Des textes de divers types de la littérature orale populaire, utilisent l'image d'un itinéraire culturel du bois. L'acte décrit est celui d'en faire des planches. Il se trouve dans des poèmes lyriques (toujours chantés) dont des chants de noce. En voici une variante (2):

Leagànà-s-ar brazii-n munţi	Qu'ils se balançent les sapins dans les montagnes
Sà se roage vîntului	Qu'ils prient le vent
Vîntului, pàmîntului.	Le vent, la terre.

Ce préambule est assez général, c'est l'immensité sereine des forêts et des monts (4):

Sà le cruţe vîrvurile,	Epargner leur cime
Vîrvurile, ramurile	Leur cime, leur ramure
Şi sà-i batà la trupinà	Qu'ils frappent leur tronc
Şi mai jos la ràdàcinà.	Et plus bas, à la racine.

Le personnage de l'homme intervient; tous les actes se font en regard de lui, ce qui est rendu dans le style, par le datif éthique "qu'il me le...":

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Sà mi-i scoatà din pàmînt	Qu'ils me le sortent de la terre
Din pàmînt, din negru lut,	De la terre, de l'argile noir,
Sà mi-i treacà prin ovàz	Qu'ils me le traînent par les champs d'avoine
Şi sà-i scoatà-n jos la şes.	Et le portent en bas, dans la plaine.

Dans la plaine ou dans la vallée on assiste à la transformation de l'arbre en bois: curieusement, c'est seulement alors qu'on l'abat; l'abattage fait partie du travail du bois:

La pàmînt sà mi-i doboarà	Qu'ils me l'abattent contre terre
Sà mi-i facà trei pàtrare	Qu'ils me fassent trois quartiers (5)
Sà-i despice-n mici bucàţi	Qu'ils me le fendent en petits morceaux
Sà-i împartà în trei pàrţi.	Les partagent en trois parties (6).

Ensuite c'est la confection d'objet, évoquée par leur commercialisation:

Şi sà-i ducà la 3 tîrguri,	Qu'ils les mènent à trois foires,
La 3 tîrguri, la 3 meşteri,	A trois foires, trois artisans,
Ca sà-i facà sàhànele	Qu'ils en fassent des plateaux (7)
Sàhànele, pàhàrele.	Des plateaux, des gobelets.

Le protocole final est une dédicace. On connaît alors la fonction de l'objet - faire la noce (8), leur destinataire et les interprètes du chant:

De cinstit, de ospàtat	Honorer, et régaler,
Mirelui de închinat	Avec le marié trinquer
De cinstit pàrînţilor	Et les parents honorer
De-nchinat nànaşilor	Avec les parrains trinquer
Nànaşilor, nuntaşilor	Les témoins, les invités
Tuturor slujbaşilor	Et tous ceux qui ont servi
Şi nouà vàtajilor.	Maîtres de cérémonie.

La poésie lyrique est un type de production populaire très développée en Roumanie. Disons que dans ce pays elle n'a pas eu à disparaître aussi rapidement qu'ailleurs. Celle qui suit est tirée du même ouvrage (9):

Leagànà-se bradu-n codru	Il se balance, le sapin dans la forêt
Ca şi frunzuliţa-n plopu.	Come la petite feuille dans le peuplier.

C'est le préambule habituel, avec la feuille du tremble cette fois.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Bradule, bràduţ de jale	Sapin, petit sapin de tristesse
Ce te legeni aşa tare?	Pourquoi tu te balances si fort?
- Da cum nu m-oi legàna	-Comment ne m'agiterais-je pas
Cà spre mine s-or porni	Car vers moi vont venir
3 meşteri cu 3 topoare	Trois artisans avec trois haches
Pe mine sà mà doboare	Pour me jetter à terre
Şi din mine sà ciopleascà	Et de moi extraire
Lemne lungi în patru drugi	De longues poutres à quatre arrêtes
Şi uşiţà la temniţà	Et la porte du cachot
Şi restei la pivniţà.	Et la cheville de la cave.

Ensuite de quoi, le sapin se lamente sur ce rôle d'ennemi de l'homme qu'on lui fait jouer: c'est de sa complicité forcée qu'il se plaint... C'est l'arbre qui est censé interpréter ce chant. Il s'agit d'un chant de "haidouck" (10), disant la nostalgie de leur vie de paria. De la forêt, d'un arbre, viennent encore de sortir des objets fabriqués; des poutres équarries, une porte de cachot, une cheville.

Un curieux texte (11) où le processus de civilisation de l'arbre est repris, mais à un niveau autre: celui de la fabrication de l'arbre; la création naturelle est assimilée à la création artistique.

Foaie verde, bob nàut	Feuille verte, grain de pois chiche
Ce meşter te-a meşterit?	Quel artisan t'a ouvré?
Ce tîmplar te-a tîmplàrit?	Quel charpentier t'a charpenté?

Les devinettes forment un genre littéraire tout aussi répandu et constant dans leur thématique: les devinettes ("ghicitori") dites par les enfants ou les grands. Elles renseignent sur la culture matérielle présente ou passée, et sur le corpus d'images qui s'est formé à partir d'elle. Les quelques-unes qui suivent sont rapportées par Artur Gorovei (12):

In pàdure naşte	Dans la forêt il naît
In pàdure creşte	Dans la forêt il grandit
Vine în sat şi bate?	Dans le village il frappe?
- Bàţul.	- C'est le bâton.

ou encore:

In pàdure m-am nàscut	Je suis né dans la forêt
In pàdure m-am crescut	J'ai grandi dans la forêt
Acasà de m-au adus	Mais une fois dans la maison
Ştergura casei m-au pus?	Essuyeur de maison je suis.
- Màtura.	- C'est le balai.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Le gourdin (Gorovei, p. 90), la perche à suspendre (pp. 341 et 461), la flûte (p. 168) connaissent la même définition (13): c'est ce que l'on sort de la forêt pour amener au village et lui donner une vie utile à l'homme. Même le sapin sur pied, que l'on met au milieu de la ronde à la noce, répond à cette définition; il n'est plus sapin des forêts, il est tuteur, témoin, peut-être double de la mariée (14). La danse s'appelle "hora bradului" (la ronde du sapin), "bradul", "bràdeţul", etc., selon le lieu. Ainsi cette variante (p. 34):

In pàdure nàscui	Dans la forêt je naquis
In pàdure crescui	Dans la forêt je grandis
Acasà de m-aduse	Mais une fois à la maison
Sà joc în horà mà puse.	Dans la ronde j'ai dansé.

La même idée est induite dans la devinette pour le bois ("lemnul"). De la forêt, hommes et animaux sortent généralement sales et fatigués, or:

- Ce iese breaz din pàdure?	-Qui sort tout pimpant de la forêt?
- Lemnul.	- Le bois.

Mais le bois connaît aussi l'inévitable évocation:

Cresc departe	Je pousse loin
Cresc la munte	Je pousse à la montagne
Iar cînd acasà mà aduce	Et quand à la maison on m'amène
Bucàţele mà face.	On me met en morceaux.
- Lemnul	- Le bois.

Avant l'abattage il y a le choix de l'arbre en forêt: l'arbre est choisi selon ce que l'on veut en faire car, disent les proverbes:

Orice lemn nu face ţàpuş de bute.
Tout bois ne donne pas le bouchon du tonneau (17).

Nici ràchita pom de bute, nici ţiganul om de frunte.
Pas plus le saule arbre à tonneau, que le tzigane homme respectable.

Les informations que j'ai recueillies sur le terrain cumulent l'expérience de diverses zones de la Roumanie (19). Elles sont bien incomplètes toutefois face à l'état de cette connaissance voilà un siècle ou seulement cinquante ans.

N O T E S

1) L'équivalence montagne-forêt est fréquente.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

2) Le terme de "variante" désigne les formes locales de ces thèmes reconnus comme généraux par les folkloristes roumains.

3) Artur Gorovei - Flori alese de poezie popularà (Fleurs choisies de la poésie populaire); Bucarest, 1963, Tome II, p. 210, texte n° 81.

4) En consultant la carte de la repartition des essences, on s'aperçoit que les hauteurs correspondent à la forêt de sapin-épicéa.

5) Telles licences de sens ne choquent pas les procédés de la poésie populaire.

6) On obtient donc des planchettes ou des douves "dans la maille".

7) Les plateaux qui porteront les mets de la noce.

8) Et aussi "boire", donc échange social.

9) Idem, p. 137.

10) Le "haïdouck" est dans la littérature roumaine le bandit qui habite la forêt, qui attaque les riches sous les traits d'un justicier.

11) Idem, p. 153.

12) Artur Gorovei - Cimiliturile românesti; Bucarest, 1959.

13) Mais vraisemblablement dans des villages différents: la devinette serait éculée si elle était la même pour plusieurs sobjets.

14) Ion Muşlea - La mort-mariage, une particularité du folklore balkanique; Thèse d'université, Paris, Sorbonne, 1925.

15) Pour traduire les activités et techniques permettant la vie du groupe, le roumain dispose du mot "ocupaţii", néologisme très commode d'usage.

16) Le proverbe a par sa forme rythmée les garanties d'une bonne circulation sociale. Il a par ses bouts rimés l'assurance de se maintenir dans la mémoire de l'individu. Il a par son caractère imagé la faculté de surgir dès lors que la situation nécessite son emploi. Il a donc tout pour être un bon outil de travail, solidité, forme normée, facilité d'emploi. C'est pourquoi on les trouve nombreux dans les ateliers des "lemnari" (charpentiers) ou des autres "meşteri" (artisans). Mais si ce sont les hommes qui les appliquent, ce sont les femmes plutôt qui les ont en stock; les vieilles surtout, réservoire de la culture collective.

17) Le bois du tonneau doit être imputrescible.

18) Le proverbe est fait pour renseigner sur le tzigane, pas sur le tonneau.

19) C'est un travail de reconstitution qui est tenté, une "archéologie" des connaissances.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

FETE, FOIRE ET IDENTITE DANS LE ALTO-MINHO

JOSE DA SILVA LIMA

"Toute fête a pour fonction de manifester une vitalité, en l'occurence celle d'une localité...Lieu propice donc à l'intégration des nouveautés culturelles...Lieu propice également à la manifestation d'une vitalité propre, originale, bien que non 'traditionnelle'. La fête est comme un résumé concentré d'une vitalité collective dans le champ culturel; elle donne à voir les produits les plus spectaculaires, les plus appréciés, d'une culture qui est en même temps interne et externe, particulière et générale". (R. Cabanes, p. 191).

"A Monçao, il y a une foire tous les jeudis et les gens du village se rendent à la foire...J'aime bien y aller, mais la famille ne me laisse pas; je suis vieille. Le jour de foire n'est pas un jour férié mais les gens font la fête". (Troporiz, mars 1984).

Au nord, les eaux du Minho le séparent du territoire espagnol; au sud, le Neiva le délimite administrativement du district de Braga; à l'est, les rochers d'une montagne au sommet de laquelle la végétation est clairsemée -Peneda-, et à l'ouest, l'or du sable et le bleu de l'océan. A l'intérieur de ces frontières naturelles s'étend l'espace géographique du "Alto-Minho".

Notre étude se situe dans cette vallée haute du Minho, à l'angle nord-ouest du Portugal. Administrativement, nous sommes dans le district de Viana do Castelo, qui compte une population estimée à 253.500 habitants pour ue superficie de 2.255 km², soit une densité de 113 habitants par km².

Très différent du sud du pays, l' Alto-Minho est typiquement minifundiaire; chaque groupe domestique a son patrimoine foncier d'où il essaie de tirer les biens de subsistance essentiels. Lié à une telle division de la propriété l'habitat est rural et agricole.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Les familles vivaient essentiellement du travail agricole. Leur structure allait de pair avec le maintien du petit patrimoine foncier et l'attachement à la terre. Les institutions de l'Eglise catholique cimentent les rapports sociaux et le contrôle et la visibilité du catholicisme sont fatalement évidents.

Le changement perce le système et ses sentiers sont en lien étroit avec l'évolution industrielle, l'émigration et les attitudes culturelles nouvelles véhiculées dans et par de nouveaux espaces de socialité.

La panorama agricole de la région et les attitudes envers la terre reflètent un lien profond avec le développement des structures industrielles: en ouvrant sur un autre système économique, l'usine détruit la trilogie traditionnelle "maison, famille, terre", et acquiert une connotation d'abondance. Elle devient nouveau pôle de socialité, engendrant de nouveaux motifs de communication, d'ouverture et de mobilité. L'émigration est facteur charnière de cette région. Il s'agit surtout des forts courants migratoires postérieurs à la deuxième guerre mondiale, vers les pays en plein évolution industrielle du nord et du centre de l'Europe. Pendant cette période le district de Viana do Castelo est celui où l'émigration a eu le plus grand poids en valeur relative, c'est-à-dire par rapport à la population totale. En s'en tenant aux données officielles, plus de 20% de la population a fait, pendant l'après-guerre, l'expérience de l'émigration, ce pourcentage atteignant 30% dans certaines communes, et encore plus dans certains villages. Les bras sont partis à l'étranger et le système agraire s'en est ressenti. Cependant, un bilan socio-économique et socio-culturel démontre des ruptures, des évolutions et des avantages de portée incomparable.

Les média, l'école et le politique font leur chemin dans la région, surtout après les années de la révolution des Oeillets (1974), en traçant de nouveaux modes de rapports personnels, de modèles de communication et véhiculant une autre image du monde.

Il s'agit d'une région du Portugal en plein labyrinthe de transformations économiques, culturelles, écologiques et sociales.

Dans ce cadre socio-économique, nous voulons saisir les dimensions du phénomène sociologique qu'on appelle communément "fête", car, au cours de l'enquête sur le terrain (1982-1984) la fête s'est révélée dans la pluralité de ses manifestations, comme forme empirique majeure de socialité; elle permet de saisir d'autres traits distinctifs de l'identité de cette région, le Alto-Minho. Pour des raisons de similitude, nous abordons ensemble la foire et la fête, comme hauts lieux d'identité en tant que miroirs du bouillonnement socio-culturel de la région. La fête a quelques traits d'identification, comme partout; elle est fête. Cependant, sa dynamique, l'organisation, les "inclusions modernes" et les formes de contact qu'elle véhicule, révèlent quelques métamorphoses sociales. La pratique sociale de la fête est une des

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

multiples manifestations de quelques sentiers nouveaux et de quelques traits d'identification régionale. Nous présenterons ici le vécu de la fête et de la foire et tenterons de confronter les pratiques concrètes, dans leurs dimensions sociologiques, au discours des Minhotos.

La vie quotidienne n'est pas étrangère au phénomène de la festivité; inversement la fête "minhota" s'enracine dans une société à dominance rurale-agricole en voie de développement industriel; les tons de la fête en rendront une image. Par ailleurs, les veines des mutations socio-économiques engendrent le dépassement de certaines valeurs anciennes dont la fête, le cadre de la festivité, seront témoins. Ceci dit, la fête a des ingrédients spécifiques qui restent identiques et qui,à leur tour, au niveau du Alto-Minho, rendent possibles quelques précisions en ce qui concerne cette forme empirique de fermentation sociale que je veux appeler "socialité festive". Les paragraphes qui constituent ce chapitre, veulent rendre compte de ces dimensions de la fête dans la région, mais ne prétendent pas éluder la complexité, car la fête en tant que phénomène social et objet d'analyse sociologique ne peut échapper à une régularité essentielle: "impossibilité d'exorciser la complexité" (E. Morin).

"Jamais une fête ne sera la fête" (1). Dans l'impossibilité de parcourir toutes les fêtes du Alto-Minho et d'en donner tous les éléments de détail, nous avons opté pour quelques paragraphes qui, regroupant les appréciations et les conceptions de plusieurs endroits et donc de plusieurs sensibilités, permettentde constituer un panorama réel de la fête dans la région; de même pour la foire. Nos éléments descriptifs appartiennent à plusieurs modalités de fête, l'accent étant mis de préférence sur le Carnaval en raison du temps limité de l'enquête. Nous avons pu enquêter le jour de Mardi Gras et le dimanche précédent; ainsi, le Carnaval constituera notre illustration majeure.

Cependant, nous ne voulons pas parler de "la fête"; nos fêtes sont bien précises. Une étude plus approfondie reste à faire; ici il s'agit de tracer les axes majeurs de leur importance pour les minhotos. Il ne faut pas s'étonner si, ici ou là, les propos développés peuvent s'appliquer à d'autres régions; cela est dû à l'essentiel de la fête déjà explicité par Emile Durkheim (2) ou J. Duvignaud (3) ou encore Harvey Cox (4). Cela ne fera que confirmer que si une fête n'est jamais la fête, toute fête reste toujours fête; nous pouvons donc parler de liens sociaux irréductibles propres à la fête, et donc de socialité festive.

X

Un constat nous pousse à développer cet axe de l'enquête; le Alto-Minho ne confirme pas quelques opinions contemporaines sur le caractère régressif du phénomène fête; les fêtes se développent, tout en subissant des transformations plus ou moins superficielles; il ne semble

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

pas que l'homme de la société en voie d'industrialisation -le minhoto- ait perdu le goût de la fête, contrairement à l'opinion exprimée par Cox à propos de la société industrielle (5). Les fêtes ne sont pas en régression. Dans le le Alto-Minho, d'autres formes de festivités voient le jour, - et surtout d'autres lieux de loisirs pendant le week-end.

Les fêtes du Alto-Minho font partie du tissu social; elles ne sont pas au-dessus de la "culture vécue", mais au contraire, elles s'enracinent dans les entrailles du tissu social; l'exemple du phénomène de l'émigration est illustratif: au mois d'août, on assiste à un phénomène de surpeuplement dans la région, dû au retour des émigrés. C'est l'occasion des retrouvailles et des fêtes. L'importance du phénomène est ressentie dans les fêtes et confirme le retour et le développement du festif. La majeure partie des villages, à notre connaissance, dédient pendant l'été un jour de fête à l'émigrant, sous le patronage de Notre-Dame des émigrants; cette fête est apparue dans les années '70. Non seulement le phénomène de l'émigration a donné naissance à une fête, mais il a aussi marqué "la fête" au niveau de la somptuosité et de la variété au cours de toute l'année; fait curieux, les émigrés ont créé des comités de fêtes municipales ou villageoises à l'étranger. En rapport avec le comité local chargé des fêtes, une petite commission est nommée parmi les émigrants de la région: ce "comité à l'etranger" organise une quête parmi les émigrants en faveur de la fête du saint patron, la grande fête du village. La grandeur et l'éclat de la fête dépendent beaucoup de cette source économique. Ce phénomène structurant pour la région marque les fêtes de son empreinte; souvent, le "andor" (brancard) de Notre-Dame des Emigrants y figure comme témoin de l'influence de ceux qui sont "loin du village". La présence de ce nouvel "andor" et la fête dédiée aux émigrants est un fait récent, qui demeure et prend de l'importance dans toute la région.

Un autre fait prouve le poids capital de la fête dans le Alto-Minho et confirme donc son développement et non sa régression: il s'agit de la sollicitude de l'Eglise officielle envers la bonne pastorale de ces fêtes en ce qui concerne l'évolution des comportements, les changements de programmes, la place accordée aux actes religieux et aux possibilités d'orientation selon les principes d'une bonne éthique ecclésiale. Tous les ans, surtout à l'occasion des vacances d'été, le grand temps festif de cette région, le journal du diocèse donne des orientations en ce domaine. Cette année, ces orientations sont apparues à la fin du mois d'avril: elles concernent des aspects à revoir dans la pratique sociale de la fête, des lignes de rénovation pastorale dans ce champ. Le document de cette année confirme cette grande scène festive que constitue le Alto-Minho: un peuple marqué par un style de vie d'insouciance et d'allegresse, malgré la dureté du travail et les stigmates de l'émigration, et où la superstition se mêle et parfois se confond avec des attitudes et des gestes illuminés par la foi; ce peuple a une longue histoire de fêtes religieuses, qui se multiplient spécialement durant les mois d'été. Plusieurs ont une dimension

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

paroissiale; un grand nombre engagent seulement les habitants d'un hameau où se situe la chapelle, un nombre non négligeable sont promues et font partie des obligations statutaires des confréries; quelques-unes dépassent les limites des paroisses et deviennent d'amplitude régionale; certaines sont municipales ou citadines; d'autres se présentent comme "romarias" /pélerinages, célébrations d'un saint patron/, et une partie significative a une résonnance que l'intérêt et l'image touristique ne cessent pas d'influencer".

"Ces fêtes religieuses s'insèrent dans un contexte de réponse à de véritables besoins humains et sont l'expression de valeurs authentiques... La fête principale de la paroisse ou du hameau se transforme dans l'évènement dominant de l'histoire de la population auquel elle rêve et vers lequel elle s'achemine au long de l'année" (6).

Dejà en 1980, l'évêque avait adressé aux prêtres et aux catholiques du diocèse un "message" concernant les "fêtes religieuses" (7) dans lequel il affirme: "l'histoire de nos paroisses et la vie de nos curés est pleine d'histoires de fêtes, soit parce qu'elles sont ce qu'elles doivent être, soit parce qu'elles agressent l'expression authentiquement chrétienne qu'elles doivent avoir. (...) Notre Alto-Minho est plein du 'coloré festif' pendant presque toute l'année".

Les soucis pastoraux de l'Eglise confirment l'emprise de ce phénomène: dans l'Alto-Minho, il n'y a pas seulement les substituts de la fête, dans l'évolution de la société, mais les fêtes font partie intégrante du tissu social; selon les mêmes documents ecclésiaux, elles sont en rapport avec les valeurs rurales d'une société à forte solidarité, et elles laissent lire les changements majeurs qui traversent cette région.

Les fêtes du Alto-Minho, comme toute fête, sont réalité dynamique. Elles gardent un grand fonds de tradition et soutiennent la mémoire des populations; simultanément, elles subissent les évolutions lentes de la région et permettent d'en déterminer quelques traits pertinents. Etudier ces fêtes permet d'approfondir l'explicitation de cette évolution régionale et de saisir le fil de la tradition des communautés. Faits pluriels faisant partie du tissu social, les fêtes du Alto-Minho sont des "phénomènes sociaux totaux", en ce sens qu'elles recouvrent un intérêt historico-temporel, une dimension religieuse essentielle, un intérêt psychologique d'identification (appartenance et identité), un intérêt économique global; dans tous ces aspects, les fêtes se révèlent comme importants véhicules d'intégration et de reproduction sociales; elles comportent une dimension de socialité. Elles peuvent être considérées comme "en quelque sorte des résumés, on pourrait presque dire des 'concentrés' de la vie sociale" (8); c'est le sens de l'extrait de R. Cabanes mis en exergue dans ce chapitre, à propos des fêtes municipales à Limoux. Du point de vue temporel, les fêtes sont pour les minhotos une sorte de "cassure du temps quotidien"; peut-on parler d'une "ouverture sur un temps primordial"? Dans son évolution, la fête porte une culture, dévoile une structure et une organisation sociales;

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

apparaît-elle comme "temps fécondant" d'identification? Rompant avec le quotidien, ce "temps de rupture" est excès, dépense; est-il folie en contraste avec les privations et l'exiguité de la vie quotidienne? La fête apparaît comme temps de loisir jusqu'à la fatigue; l'aspect ludique fait de la joie une sorte d'ivresse qui rend insensible; ce temps d'exception est-il libérateur et récréatif des liens sociaux? - Les Minhotos donnent quelques traits de réponse à ces questions dans leur pratique sociale de la fête.

L'ambivalence et l'ambiguité font partie de ce "texte social" en transformation lente; si les personnes âgées regrettent le "bon vieux temps des rondes" et déplorent les "couples d'amoureux sans aucune honte", les jeunes peuvent considérer certaines fêtes comme "trop traditionnelles", "sans loisirs modernes"; pour eux, c'est une "corvée". Ces tensions poussent les comités, et les nouvelles aspirations font éclater une quantité d'autres formes d'amusement: le bal du samedi soir a remplacé ou au moins diminué la participation des jeunes à l'arraial, moment clé pour cimenter les liens sociaux pendant la fête; l'ensemble rock remplace le folklore, la "chanson à l'envie", ou au moins les affaiblit; les variétés et les vedettes se substituent aux histoires des villages racontées par les autochtones et d'une tradition propre qui se transmettait les jours de fête. En tant que "texte social", la fête doit être déchiffrée, non seulement dans son contenu explicite, ce qu'une bonne description facilitera, mais aussi dans son contenu implicite que seule la lecture entre les lignes permet de dévoiler. L'objet de notre étude se situe à présent du côté de ce déchiffrage de l'implicite. L'extrait suivant ouvre la discussion:

"A Castanheira /village de Paredes de Coura/...il y a la fête de Notre-Dame de Fatima, au mois d'août, parce qu'il y a beaucoup de gens qui viennent de loin. Et tous les émigrés sont de retour...Tout le monde va à la fête, sauf quelques familles en deuil...Hier, ici, le jour de Saint Etienne a été un jour férié, pour tout le monde...Ici, personne n'a travaillé... La seuls grande fête est Notre-Dame de Fatima...Après, on a une fête municipale. C'est la fête de Saint Benoît; après, c'est la 'merenda' qu'on mange comme ça, dehors...et on voit toutes ces choses, les masques, et tous les gens. Ca, c'est très important...Ils dansent, mais maintenant ce style de danse est un peu modifié. Même ici, dans les villages, c'est fini. Ca, c'était autrefois. Aujourd'hui c'est terminé. Ah oui! Autrefois, le dimanche, c'était la fête. On faisait des rondes, mais maintenant, non...Tout ça, c'est terminé... (Castanheira, mars 1984).

I. "C'EST UN RITE..."

Comme tout fait social, la fête "est en perpétuel mouvement" dans le Alto-Minho; elle n'est pas un phénomène statique, mais

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

essentiellement dynamique (9). Le nombre de fêtes dans cette région est surprenant: dès le printemps, à Pâques, jusqu'à l'arrivée de l'automne (avec la SaintMichel), partout dans le Minho prolifèrent les rencontres festives. Les villages célèbrent le saint patron dans l'église paroissiale et quelques saints de forte tradition dans des chapelles de hameaux; les villes ont leur fêtes municipales qui attirent les habitants de tout le canton et des alentours (10). La fête est élément indispensable à la vie sociale de la région; elle est considérée comme "le sel" pour la nourriture sociale ou "le vin" pour le travail de la moisson.

CALENDRIER ET VIE QUOTIDIENNE.

Le temps festif rompt avec le quotidien. "Pour qu'il soit ressenti comme tel, il faut faire le contraire de ce qui se fait d'habitude". La fête fait partie de la vie et elle est contraste avec la monotonie du quotidien et de ses règles. Si la fête ne peut pas être définie, elle peut se dire et termes de juxtaposition (Cox) des contraires de la vie quotidienne; elle constitue un temps de rupture (Fribourg). Comme telle, elle forme le tissu de la vie quotidienne en tant que noeud d'exception.

La région a ses fêtes qui rythment le temps de l'année et rassemblent les minhotos. La "Romaria de Na Senhora da Agonia" (fête municipale de Viana do Castelo en l'honneur de Notre Dame de l'Agonie) est connue dans tout le Minho et attire les habitants et les touristes durant une semaine; elle n'est pas simplement une fête municipale, tout comme celle de Ponte de Lima, sous le patronage de Sainte Marie Madeleine au mois d'août et celle de la petite ville de Paredes de Coura en l'honneur de l'Esprit Saint (Espirito Santo de Coura). Ces fêtes sont plus cantonales à Arcos de Valdevez ou à Ponte de Barca et Monçao. A Valença, elles connaissent l'influence des espagnols, du fait de la proximité de la frontière ouverte à quelques pas de là.

Au niveau de toute la région, il faut citer les grands pélérinages aux sanctuaires. Ce sont des fêtes au cours de l'année qui rompent avec le quotidien et qui libèrent en endant possible l'accomplissement des "promesses" faites dans des périodes ou des occasions difficiles de la vie familiale ou sociale. Ce sont des endroits de dévotion régionale, toujours liée à un récit mythique concernant la Vierge ou un saint. Notons d'abord le pélerinage à Notre Dame du Minho qui rassemble les minhotos en plein coeur de la montagne (Serra d'Arga); ce sanctuaire subit une forte évolution. L'Eglise officielle, étant donnée la jeunesse du diocèse, souhaite en faire le grand sanctuaire du Minho pour unifier les dévotions des minhotos et pour donner à la région un endroit-symbole du merveilleux religieux. C'est ainsi que cet été (juillet 1984),Notre-Dame du Minho, la statue, a parcouru toutes les grandes parosises du diocèse avant la grande fête de bénédiction de la première pierre d'un nouveau sanctuaire. L'Eglise jeune veut constituer un pôle visible de symboles pour attirer, unifier et rassembler les croyances

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

religieuses des minhotos. Ici, ce pélerinage nous intéresse en tant que fête pour tous les minhotos. Il y a aussi le petit sanctuaire de "Notre-Dame de la tête" (Nossa Senhora da cabeça) qui voit, tous les ans, défiler les minhotos, fiers de leurs promesses et contents de ces haltes; Notre Dame de la Tête rend possible le merveilleux de la détente, l'abondance du pain et du vin et quelques heures de rupture avec les difficultés quotidiennes, dans un cadre boisé sur le versant nord du mont de Sainte Lucie (Monte de Santa Luzia). Au sommet, tourné vers la pente sud, le temple de Sainte Lucie, en l'honneur du Sacré Coeur est un autre signe de coupure au nom du religieux et des promesses faites a Sainte Lucie, patronne pour les maux de la vue. Depuis la fondation du diocèse, une fois par an, une grande partie des paroisses participent à un célèbre pélerinage au cours du mois ùde juin; le domaine religieux est là l'occasion d'un bon repas à la fin du long parcours et, surtout d'une rupture avec la monotonie de la vie quotidienne. Disons encore que le sanctuaire de Notre-Dame du Rocher (Nossa Senhora da Peneda), dans le canton de Arcos de Valdevez, est une nouvelle occasion de rassemblement pour tous les minhotos et de temps festif qui marque leur vie.

A ces fêtes, ou à ce temps festif lié à la religion et aux croyances ancréesdans l'âme du peuple, ajoutons une fête nouvelle, du domaine exclusivement profane, rendue possible par la beauté de la nature à la fin de l'hiver. Fête instituée depuis quelques années, elle prend de l'importance par l'incrément et l'orientation de la Commission Régionale du tourisme du Alto-Minho. "Fête du mimosa" (Festa da mimosa), au mois de février ou mars, au temps où le mimosa est en fleur et embellit le paysage, c'est un temps prioritairement consacré à l'appréciation de la beauté du paysage fleuri et à la dégustation des plats gastronomiques typiques de cette région. Annoncée dans les journaux la fête du mimosa est l'occasion d'ouverture des portes du Alto-Minho aux autres régions. Elle n'est pas une fête des couches basses de la populaton régionale, mais elle leur donne aussi l'occasion de repas améliorés ou d'une sortie dans un restaurant annonçant un plat typique. Cependant, elle commence à faire partie de l'identité du minhoto du tertiaire et surtout, elle concerne un spécificité naturelle de la région.

Les villages ont leurs fêtes. D'ailleurs elles ont un rythme au long de l'année dont nous parlerons plus loin. Le saint patron est au premier rang; il peut s'appeler Saint Pierre, ou Saint Sébastien, Notre-Dame de Fatima ou Sainte Christine. C'est la fête du village où celui-ci manifeste sa vitalité et ouvre sa richesse aux passants. Il faut surtout "ne pas être moins que le voisin"; les comités des fêtes s'y préparent; les bandes de musique traditionelle, le festival de folklore, le rock pour les plus jeunes et le plus grand nombre de divertissements possible, selon le budget fixé, pour attirer l'attention des passants et pour trouver grâce aux yeux des touristes; l'Eglise bien

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

propre, de la bonne musique, si possible la profession de foi des plus jeunes du village et la première communion des petits pour embellir la célébration; un prédicateur de renommée et une procession sortant les saints et les saintes de leurs autels et permettant l'accomplissement des promesses; des feux d'artifice et des pétards le plus souvent possible pour annoncer ce temps d'arrêt de la vie courante; l'illumination de l'église à l'extérieur, l'ambiance du parvis ou du terrain à côté de l'église, la musique qui sort du haut du clocher, ou les "repeniques" festifs de la cloche, sont autant de manifestations d'une sorte de "moment éternel" ou d'un temps à ne pas manquer pous assumer les risques et les peines de la vie quotidienne.

La fête du saint patron a lieu dans tous les villages et constitue souvent un motif de conflit entre le curé et les villageois; les "pastorales" de l'Eglise, déjà citées, en sont une preuve. Quelques villages, par la somptuosité et la richesse, ou par l'importance du saint patron, prennent la relève au niveau cantonal, si bien que tous comptent sur les villages voisins. Ainsi, dans le canton de Viana do Castelo, nous pouvons parler des fêtes de Sainte Marthe (Sainta Marta) dans le village du même nom qui attire les minhotos inter-cantonaux; de même celle de la Meadela (Festas da Meadela), en l'honneur de Sainte Christine et celle des "Roses" (Festa das Rosas) à Vila Franca en l'honneur de Notre-Dame des Roses. Quoiqu'il ne s'agisse pas d'un saint patron, mais d'une fête sous le patronage de Notre-Dame, il faut faire référence à un fête inter-paroissiale qui regroupe trois villages autour d'une même célébration festive - Barroselas, Vila de Punhe et Mujaes-; il s'agit de la fête en l'honneur de Notre-Dame des Neiges (Nossa Senhora das Neves), qui voit grandir son importance au niveau régional et compte beaucoup sur l'appui des émigrants, nombreux dans la région, car elle se situe aux premiers jours du mois d'août, lorsque ceux-ci rentrent massivement pour les vacances.

Pendant l'été toute paroisse a sa fête, celle du saint patron étant souvent déplacée pour être pendant les longs jours de l'été. Outre celle-ci, nombreux sont les villages qui honorent la Vierge par une fête; elle s'appelle Notre-Dame du Bon Secours(Nossa Senhora do Socorro) ou Notre-Dame de la Piété (Nossa Senhora da Piedade), Notre-Dame de Fatima (Nossa Senhora de Fatima), ou Notre-Dame de la Délivrance (Nossa Senhora do Livramento). Ces fêtes sont toujours temps de pause, repos du travail ordinaire; elles se célèbrent surtout le week-end (samedi et dimanche); ici ou là, le début a lieu dans l'après-midi du vendredi, pour prolonger le temps festif et la fin est repoussée au lundi soir, avec une procession aux flambeaux et un dernier feu d'artifice. Des pétards et un jeu, de cloches annonce toujours la fête et clôture ce temps différent. Ces fêtes sont toutes estivales.

La religion est dominante dans toutes ces fêtes et l'espace festif entoure toujours une église ou une chapelle. Jusqu'à l'éclatement du politique dans les années suivant la révolution, aucune fête n'était exclusivement profane; elles avaient toutes une racine religieuse; des

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

actes et des célébrations présidaient aux fêtes et l'église ou la chapelle marquait le centre de l'espace, signe du centrisme ecclésial; ceci, même dans les fêtes plus particulièrement profanes, comme le Carnaval entouré de l'adoration des 40 heures (devant le Saint Sacrement continuellement exposé) et les fêtes populaires de Saint Antoine, Saint Jean et Saint Pierre.

Le sceau de la religion est encore plus important dans le domaine des fêtes familiales. Comme la région et les villages, la famille a ses fêtes. Profondément liés aux célébrations liturgiques, le mariage et le baptême des enfants constituent des moments forts de création de liens sociaux et des temps de pause, de rupture et de passage. Ils sont occasions de fermentation de solidarités dans le village, par le parrainageet par le repas de noces; ils permettent aux familles un temps d'exception. Ajoutons les fêtes de famille qui ont un trait d'extension à la communauté paroissiale: la première communion des enfants et particulièrement, la profession de foi. Celles-ci sont occasion de festivité et d'exaltation familiales et ont un moment festif pour la communauté religieuse; la célébration de la messe de première communion ou de profession de foi. Ces fêtes, au niveau de l'institution familiale, fonctionnent comme moments de sociabilité intense qui soudent l'unité familiale, font dépasser les conflits existants et renversent elles aussi l'ordre du quotidien; l'abondance est visible sur la table et dans les habits; l'enfant, le saint de la fête, est roi ce jour-là; il est le centre; c'est lui qui commande les attentions et qui préside au déroulement du repas familial. L'enfant est roi. Les curés des villages en connaissent l'importance pour les familles et pour le bon fonctionnement de leur paroisse, pour la bonne tenue de l'image du "pasteur". Ils en prennent soin: la préparation proche est soignée, la musique est bien choisie et des musiciens extra-paroissiaux sont parfois invités; le sermon de la fête est confié à un autre curé, comme le jour du saint patron. Il s'agit souvent de moments de grande émotion que l'on ne peut pas gaspiller. Dieu unit les familles, les curés et le village; et l'instrument de cette union s'appelle "enfant".

Au niveau familial, parlons aussi des anniversaires, tradition assez répandue dans la région; ils relèvent du domaine strict de la famille qui peut être la famille étendue. On fête les jours de naissance du père, de la mère et des enfants; ce sont des occasions d'un repas amélioré et d'un cadeau remis à la personne fêtée, selon l'âge. Dans ces fêtes de famille, d'habitude la religion n'a pas de place; cela relève du domaine interne et intime de chaque maison. Il en est autrement pour les fêtes d'anniversaire des 25 ou 50 ans de mariage des parents; aujourd'hui, ces fêtes constituent une nouveauté dans la région et sont encore assez critiquées négativement par les villageois. "Autrefois, on se mariait une fois et c'est tout". Se marier, c'est aller à l'église, s'engager devant Monsieur le Curé et faire la fête avec les voisins. C'est pourquoi, retourner dans l'église pour le vingt-cinquième anniversaire, est tenu comme un deuxième mariage et donc critiqué.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Cependant, on est devant une innovation croissante dans le domaine des habitudes traditionnelles et des coutumes familiales. Ces anniversaires, en tant que fêtes familiales, sont liés aux rites religieux et les curés y tiennent beaucoup, car ces dates leur apparaissent comme occasions efficaces pour ne pas faire du mariage le dernier contact des mariés avec l'Eglise, comme cela devient une habitude dans quelques grandes villes.

TEMPS DE RUPTURE ET TRANSITIONS.

Les familles sont nombreuses, même si le nombre des membres est en baisse; les fêtes familiales tempèrent la continuité et le caractère répétitif et monotone de la vie quotidienne. Il y a 288 villages et chacun d'eux a quelque hameaux; la fête villageoise tempère le calme et la corvée du travail agricole ou change le rythme de l'usine. Les cantons et la région se donnent des moyens de survivre à la dispersion de la vie quotidienne; les fêtes tempèrent l'individualisme des "maisons" et, provoquant la concentration de la société villageoise, gèrent une identité collective particulière.

Dans le Alto-Minho, les fêtes, en tant que coupure d'un rythme de travail et que vécu différent, apparaissent comme temps de rupture plein de vitalité et "à ne pas perdre": "à la fête, j'y tiens et je ne peux pas ne pas y aller". Ce temps apparaît pour les minhotos comme temps rituel, de passage obligatoire.

Dans l'impossibilité de présenter un tableau exhaustif des fêtes de la région, j'ai fait un choix parmi les principales que j'ai pu observer. Par la suite, je veux montrer leur rapport au temps, dans l'année.

Dans la region les fêtes se déroulent tout au long de l'année une accentuation forte pendant l'été; elles ont un rapport spécifique avec le temps saisonnier:

Le nom de la fête	Désignations et accentuations	Temps
Cycle des 12 jours		
Noël	familiale,liturgique,religieuse	clôture de l'an
Nouvel An	familiale,sociale, profane	ouverture " "
Rois Mages	en décadence	le dimanche
St. Sébastien	religieuse	
St. Maur (patron de la gorge)	religieuse, promesses et voeux	hiver
Carnaval	Dimanche et mardi gras; bandes de villages, défilé dans la ville, appendice religieux; les 40 heures d'adoration.	transition

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Les jours saints	cycle religieux	
Pâques		printemps
Fête-Dieu	caractère social	
Pentecôte	manifestations publiques de foi	
Cycle d'été	13, 24 et 29 juin	
Saints populaires:	plutôt profanes	passage
St. Antoine		entrée dans l'été
St. Jean		
St. Pierre		
Romarias	Pendant les mois d'été	
Fête d.émigrants	Selon les villages, à caractère	été
Saint patron	religieux et profane	
Notre-Dame de l'Agonie		
St. Michel	fête des récoltes	
	Fin septembre:vendanges	transition
	et défeuillage	
	profane et religieuse	
Toussaint et Fête des morts	1 et 2 novembre	automne
	religieuses	

(selon l'enquête faite dans le Alto-Minho)

Ce schéma donne une image de l'année en tant que cycle festif. Le primat du religieux et le rythme concerté avec le passage des saisons sont fort pertinents et témoins d'une région à dominante agraire.

Les fêtes ont un caractère de transition entre les saisons et le temps festif semble donner des raisons à la quotidienneté des minhotos. Le calendrier appuie leur discours qui fait de la fête un temps fécondant. Il est un temps rituel, même si pour le peuple la fête déborde toujours le temps délimité; elle commence avant, avec tous les préparatifs et elle se prolonge jusqu'à la disparition de tous les éléments extérieurs et des restes d'abondance laissés par le temps fort. La fête est temps de transition; en coupant avec les affaires de la vie courante, elle semble se passer dans un temps primordial (P. Sanchis), dans "un instant sans durée" (M. Eliade). En tant que rite, elle relie les saisons et les évènements de la vie quotidienne en leur donnant une signification et en les libérant de la pesanteur: "la fête rend léger. Il nous faut bien la fête pour vivre, sinon je 'craquerais' pendant l'année". Ce temps revitalise; "il remonte le niveau vital" (Durkheim); sorte de "temps comblé" (Isambert), en opposition aux besoins de la vie quotidienne, le temps festif ouvre, comme le mythe, sur le "Grand temps" (Eliade) et fait oublier les difficultés et les conflits de la vie normale; les minhotos communiquent avec les saints et le "sacré dont ils

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

disposent", jette une dimension nouvelle sur la vie ordinaire. La fête est rupture pour la bonne continuité en temps normal. La dominante religieuse sert à sacraliser le temps. Cette sorte d'arrêt temporel redonne une nouveauté à la vie. La fête est "temps d'exception" qui redonne vigueur en ouvrant le futur.

MIROIR D'UNE TRADITION CULTURELLE.

La fête se fait en pénétrant le passé. Il faut en quelque sorte revitaliser les racines et revenir aux sources. Durkheim en parle à propos des fêtes que les Warramurga célèbrent en l'honneur du serpent Wolunqua: "Ce n'est pas pour avoir la pluie qu'on célèbre la fête. On la célèbre parce que les ancêtres l'ont célébrée, parce qu'on y est attaché comme une tradition et parce qu'on en sort avec une impression de bien-être moral" (11). Dans le Alto-Minho les éléments dits traditionnels sont nécessaires; le saint doit sortir dans son "andor" et le prédicateur doit redire ses miracles, le mieux possible, sinon la fête n'est pas de bonne qualité et le comité aura du mal à réaliser le même budget l'année suivante. Il peut y avoir des nouveautés, à condition de ne pas couper avec la tradition. Le curé a beau dire qu'il faut "plus de foi et de recueillement pendant la procession", la tradition veut les commentaires des spectateurs et si"le saint sort dans la rue, c'est pour être vu". Le prédicateur ne peut rien reprocher aux feux de la fête, car "cela a toujours été comme ça", et "il faut que le voisinage sache que le village n'est pas démuni".

Ainsi, les fêtes ont lieu dans la trame d'une tradition culturelle. Les innovations ne sont admises que dans la respect de tous les éléments qui viennent du passé, "d'autant plus que le budget dépend de ces vieux qui aiment retrouver les signes de leur histoire et de leurs idéaux". Combien de fois les souhaits de renouveau ne sont que des "retours aux sources", exprimant une volonté de célébrer dans la rigueur rituelle du passé! La fête fait le lien entre les générations et le "vrai", l'authentique des fêtes se place dans un temps historique antérieur. La fête est tradition. Elle lie les générations; elle cimente les individus; elle véhicule une culture.

La fête, tout comme les loisirs, est liée à une culture et donc à l'ensemble d'une région, avec une vie culturelle assez identifiable Ainsi, "une ducasse en pays minier manifeste peut-être l'éclatement des besoins comprimés par le travail et la vie dans les corons, mais elle s'intègre profondément à la vie d'une communauté ouvrière" (12). Dans le Minho, la "Romaria" véhicule toute une histoire culturelle centrée sur l'église et le "arraial" transmet les traits d'une forme de divertissement traditionnel lié à l'agriculture et au rythme du travail saisonnier. Les fêtes du Alto-Minho célèbrent le peuple dans sa culture et les héros sont autant de figures culturelles. En lien direct avec la tradition culturelle, la fête apparaît comme miroir de cette culture; raison de plus pour parler du dynamisme de la fête étant donné la dynamique culturelle d'un peuple.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Les héros des fêtes "minhotas" véhiculent d'abord l'importance et le poids du catholicisme. La culture "minhota" est impregnée de catholicité. A l'exception des fêtes du Carnaval, toute fête a un saint comme héros, figure représentative de l'emprise de l'Eglise.

Le folklore des fêtes "minhotas" transmet la culture d'un peuple enraciné dans la terre, profondément habitué à la soumission et qui se donne les moyens de rompre avec le rythme monotone du sarcloir et de la charrue; il sait faire des rondes et danser.

* * *

D'autres éléments s'introduisent dans cette institution qu'est la fête; ils permettent de déchiffrer quelques mutations culturelles dans la région et de penser à la gestation de quelques veines nouvelles dans le domaine de l'identité régionale.

La fête est temps propice à l'enracinement et elle constitue un miroir des mutations en effervescence. Une culture préside à toute fête et l'émigrant de retour (surtout celui dela deuxième génération), à cheval sur deux appartenances culturelles, ne participe pas de la même manière à la fête de son village. Derrière toute fête, un peuple et une culture sont célébrés.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

II. FETE ET IDENTITE.

La fête, "texte social" qui met en scène une culture locale, c'est-à-dire un tout organisé où les éléments sont articulés les uns aux autres (Malinowski), apparaît dans la région comme théâtre d'une culture dynamique. La complexité et l'abondance fstive constituent certainement un trait singulier de la personnalité culturelle dans cette région. En tant qu'institution sociale, la fête laisse transparaître une transformation lente qu'il convient de dévoiler.

ESPACE FESTIF, DEPLACEMENT DU SACRE.

Toute fête a du sacré. L'espace festif est une des manifestations de la séparation avec le profane de la vie quotidienne. La préparation de cet espace constitue en elle-même la première annonce de la fête; la mise en scène du décor fonctionne comme affiche de publicité. La fête n'a pas lieu dans les champs de travail et, même pour la fête familiale, souvent le sacré de la fête est marqué par le déplacement du repas: ce n'est pas la cuisine qui sert de fond - comme tous les jours -, mais on va dans la salle, "uniquement pour les grands jours de l'année". L'espace fait la coupure avec le profane; la fête exige cette séparation.

Le sacré est visualisé à l'intérieur de la célébration liturgique. Le curé prend le calice et la coupe en or qui ne servent que les jours de grande fête; il s'habille avec les plus beaux ornements et dans quelques villages, il s'assied sur un trône propre, différent de la chaise des jours communs. L'ouverture processionnelle de la célébration marque elle aussi la rupture avec le sacré quotidien. Dans l'église, le sacré des jours de fête semble plus sacré. L'espace liturgique des fêtes est différent de l'espace liturgique quotidien, ne fût-ce que par l'embellissement des fleurs et la propreté.

L'espace de la fête, dans sa spécificité et sa délimitation, va concourir au rassemblement massif propre à toute fête: "l'être ensemble" des membres du village se visualise. Ainsi, il semble qu'en quelque sorte, la fête supprime l'individualisme et l'espace concourt à rapprocher les individus (Durkheim). L'espace festif a pour les habitants un caractère de reconnaissance et il permet par là au groupe la reconnaissance d'une identité. L'intensité des relations, la chaleur du rassemblement, en dépendent beaucoup et le caractère sacré de l'espace rend le "propre" à chaque fête.

Nous touchons un premier élément qui donne quelques indices de déplacements, d'innovations. Les minhotos se plaignent; "la chapelle quitte le centre de la fête";" de divertissements", et "on fait n'importe quoi pendant ce temps sacré de la fête" (Orbacém, mars 1984). La cible de cette critique est la jeune génération qui "n'a plus de pudeur". Cependant, le grand indice de déplacement, c'est le vide ou la

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

dévalorisation du noeud de l'espace sacré: la chapelle ou l'église. Pour une grande majorité ce n'est plus la célébration qui motive et la "messe de fête", autrefois temps fort pour la manifestation de la foi du village, est aujourd'hui souvent meublée par le curé qui en a fait la messe de la profession de la foi ou de la première communion. Il ne faut pas penser que la catholicité s'estompe et que les églises se vident. Nous ne pouvons pas l'affirmer. Il s'agit de déplacements culturels. Les églises font autrement et les fidèles s'engagent dans d'autres modalités. La fête a d'autres motivations et le sacré liturgique devient un élément dans l'ensemble. Le déplacement peut être dit en termes de centralité: de la chapelle-centre et du saint-héros, on se déplace vers le cortège ethnographique-centre et le bal-héros. Avant, dans le centre-sacré=la chapelle, s'engendraient l'émotion et la chaleur des sentiments autour d'un long sermon sur le merveilleux de la vie du saint; aujourd'hui, cette chaleur et cette émotivité naissent sur le terrain réservé au bal et les paroles du bon prédicateur n'ont plus le même impact.

Ce déplacement se manifeste dans les conflits, presque habituels, entre curés et comités des fêtes.

POUVOIR SACRE ET CONFLITS CULTURELS.

Les documents cités au début de cet article sont des regles du jeu données par l'autorité diocésaine. Le partage des responsabilités et le "bien commun" ne sont pas compris également. L'espace festif est alors manifestation d'une organisation sociale précise et de ses conflits. Pierre Sanchis en parle longuement à propos des "romarias". Dans notre enquête, ces conflits, d'ordre divers, mettent en évidence l'avènement d'une autre organisation sociale et la fin de l'univers structuré uniformément par l'Eglise. Ces conflits révèlent d'abord un pouvoir du curé qui perd du terrain; on assiste souvent à une division de la fête; le religieux dépend du curé et le profane devient l'affaire du comité. Avant, tout était unifié; c'était autour du curé que tout se passait et le comité choisi par lui, ou au moins le président. Aujourd'hui, le curé est mis devant un comité constitué et qui souvent fra opposition aux innovations liturgiques de l'Eglise. C'est lui qui entend les critiques des villageois et qui voit le refus de leur participation économique si la fête n'est pas selon la tradition. De son côté, le curé, dans un souci de morale et de pureté des coutumes, et faisant bien sûr appel à l'autorité qui lui revient en tant que responsable de la communauté chrétienne, critiquera tout abus dans les dépenses exagérées, dans "la musique qui blesse la dignité chrétienne du peuple", dans les divertissements contraires à la morale prêchée en chaire. Ces conflits sont stigmatisés dans les orientations données par l'évêque en 1980, dans le document déjà cité: "que les comités soient approuvés et nommés par le curé...L'organisation du programme de toute fête religieuse est faite en accord avec le curé, les divertissements doivent être dignes...Pour toute fête religieuse...il faut une permission de la curie

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

diocésaine...On ne doit pas faire de dépenses excessives avec les fêtes religieuses" (13).

Toute fête dans le Minho révèle quelques conflits de ce genre, ce qui est un signe d'un déplacement du pouvoir, d'une autre hiérarchie sociale et d'un conflit de codes culturels.

Déplacement du pouvoir. Depuis toujours, les fêtes manifestent, dans l'inversion qui leur est propre, des querelles de pouvoir; on dirait que le peuple devient roi. Mais aujourd'hui, il y a un autre type de déplacement: l'autorité du curé en matière d'organisation festive du village est mise en question. Il ne s'agit pas simplement de l'inversion de l'ordre pendant les jours de fêtes, mais de la manifestation d'un pouvoir sacré remis en question. Les comités se voient porteurs d'une responsabilité déléguée par la population et souvent le curé n'a que la solution d'être diplomate ou de devenir démagogue pour contrer le comité et remettre en question la responsabilité déléguée. Les conflits à ce niveau révèlent la perte de terrain du pouvoir sacré de l'Eglise. La crédibilité de l'Eglise repose, bien moins que par le passé, sur des paroles: le peuple attend des réalisations concrètes pour reconnaître la compétence du curé. Révélée dans ces conflits à l'occasion des fêtes, l'Eglise se voit confrontée à des instances critiques nouvelles.

Nouvelle hiérarchie sociale. Parfois, ces querelles d'organisation des fêtes villageoises vont assez loin. Il y a des fêtes, rares, dépourvues de tout élément et de tout lien ecclésiaux. Cela peut aller jusqu'à la fermeture temporaire d'une chapelle. "Mais, même sans église, le saint a sa fête". Complètement profane, le peuple le célèbre et les comités montrent leur capacité de réalisation. Cela peut constituer un motif pour le remplacemenet du curé; la diplomatie du successeur saura conduire à bon terme les négociations. L'année suivante, la fête reprend. On peut voir, on l'a entendu, que le peuple est capable de créer une autre organisation sociale; la fête n'a-t-elle plus besoin alors de la religion et de l'Eglise? - Au moment de l'Enquête, ce ne sont que des hypothèses, car les vieilles personnes regrettent que le "saint ne sorte pas cette année" et la "fête sans fête n'est pas fête". Cela implique une sorte de détronisation; l'autorité religieuse n'est pas au sommet de la hiérarchie sociale; le curé n'est plus celui qui "veut, peut et commande". Le sommet de la hiérarchie sociale villageoise est partagé et la compétence engage l'écoute et la confiance populaires.

Conflits de codes culturels. Les fêtes manifestent encore une sorte de guerre des valeurs, non seulement entre curés et villageois, mais aussi entre les villageois eux-mêmes. Le curé est souvent partagé: s'il opte pour les changements, "c'est sa faute" si les nouvelles habitudes manquent de "pudeur" (disent les anciens du village); s'il se met en position conflictuelle avec les nouvelles modes, il n'a plus l'acceptation de la jeunesse du village (au niveau des comportements) et sa morale est celle des "vieux temps de nos grands-pères" (disent les plus jeuns). Le comité est affronté à la même guerre: l'innovation n'est pas toujours bien acceptée et les éléments traditionnels surtout ne

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

doivent pas manquer. C'est dans ce conflit de codes que l'identité villageoise subit une lente transformation: les danses et les festivals folkloriques, l'institutionnalisation du spectacle et l'introduction du rock et du bal sont des indices qui, partout, font penser que dans ces villages la tradition est actuellement instable et en pleine transformation (14).

A propos des danses villageoises et des rondes, même le dimanche, "rien de cela ne demeure aujourd'hui...Il n'y a que quelques cas, quelques rares exceptions" (Monçao, mars 1984). La danse folklorique dans les fêtes constituait un divertissement prioritaire. Aujourd'hui, il est le patrimoine de quelques villages des cantons de Arcos, Coura ou Melgaço. Ces danses pour tous ont été remplacées par des festivals de folklore organisés; des groupements folkloriques maintiennent ces danses comme spectacle et les villageois y assistent en spectateurs au cours de la fête. Il n'y a pas de programme de fête sans indication d'exhibition d'un "rancho folclorico" (groupement folklorique) de renommée. "C'est beau, mais c'est du spectacle. Les jeunes d'aujourd'hui préfèrent le bruit d'une batterie et les cris d'un chanteur damné" (Viana, juillet, 1983). L'institutionnalisation du spectacle folklorique est un indicateur d'une identité culturelle croisée de sentiers nouveaux. A l'institution villageoise de la "danse populaire" succède l'institution du "spectacle populaire": "au moins, cela sert de souvenir".

La rupture est beaucoup plus évidente dans le domaine de l'introduction du bal rock, c'est la mode partout. Même si le comité n'a pas un budget suffisant pour payer la bande ou l'orchestre, il programmera un bal à l'entrée payante. Les jeunes ont besoin de ce divertissement: "la liberté est exagérée et on les laisse tout faire...Qu'est-ce qu'ils font? Se coller les uns aux autres...puis, mains sur la tête, et il faut se marier vite" (Valença, Noël 1983). "De mon temps, cela n'existait pas. C'est une invention de la révolution...Ce bruit qui ne sert à rien sinon à les habituer au vice et à les plonger dans l'enfer..." (Viana, mars 1984).

Le bal est pour les jeunes essentiuellement. Là, ils commandent; par là, ils manifestent l'écart des codes culturels. Les aînés en ont conscience et leurs critiques même révèlent leur pénétration dans l'univers "homogène" d'autrefois. Le spectacle, le bal, ne sont-ils que la dimension heureuse d'une situaiton de transition, parfois vécue douloureusement par la partie la plus traditionnelle de la population?

CARNAVAL, ILLUSTRATION CRITIQUE.

Dans l'espace de la fête, chacun joue son jeu dans un ordre différent. La fête a ses lois différentes de celles de tous les jours et les innovations peuvent constituer une sorte de passage à un autre stade dans la vie courante. Les fêtes, dans la trame de leur composition, révèlent des rivalités, des compétitions et dévoilent les logiques

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

sociales autrement cachées. Qu'il s'agisse de l'idéologie, du pouvoir ou des comportements et des rapports sociaux, la fête en tant que temps "hors de la norme" facilite l'accès aux entrailles des logiques qu'entretient la région. Le Carnaval en est une bonne illustration; il manifeste l'infiltration d'autres modèles culturels; la critique sociale qui se développe à ce moment-là (surtout le jour du mardi gras) révèle l'arrivée de comportements nouveaux, ne fut-ce que "parce qu'autrefois, on ne rêvait pas de cela".

Le Carnaval marque l'entrée dans la grande période d'abstinence qui précède Pâques; de son étymologie latine -carnem vale- (ôter la viande), il constitue une période de licence annonçant un temps de pénitence où l'interdiction de la viande est fondamentale. Cette période avant le carême nous intéresse en tant qu'indicateur de changements.

Les minhotos ne savent pas d'où vient la tradition; ils n'ont pas non plus de raison précise pour la continuer, mais ils le font parce que "cela vient de nos ancêtres". Le carnaval dans le Alto-Minho est fête; fête du déguisement, fête du voisinage et de la critique, fête du spectacle de "l'être autre".

Il est d'abord fête et vécu en tant que tel. Le jour de mardi gras, nous avons pu interroger quelques bandes. Le Carnaval villageois parcourt les chemins de la région; il s'appelle"fête" dans la bouche des enfants et des jeunes qui sortent; il s'ait de "faire carnaval", la fête du masque, des ongles et des cornes du diable; ils "sortent le carnaval" en se promenant déguisés en têtes de mort, en défigurant les visages par des formes d'animaux et en s'habillant à l'ancienne; les tombeaux des ancêtres sortent dans la rue et les coffres des grand-parents offrent les instruments de déguisements. Le Carnaval est fête au milieu de la vie quotidienne qui ne change pas. Ils ont la joie de le faire et "il faut que ce soit mieux apprécié que l'année passée". "La tradition vient des ancêtres...et nous le faisons parce que nous aimons". Ils le font par "habitude". Pour mardi gras, ces bandes d'enfants et de jeunes indifférenciés "courent le carnaval" en disant que c'est un jour différent, que "c'est une fête".

Ils n'ont pas d'organisation dans le village. La fête est marquée par le masque; ces bandes sont constituées par des proches parents ou par le voisinage. Elles n'ont plus la "célébrité d'autrefois"; les villages n'interrompent pas le rythme du travail agricole et le carnaval est confié aux enfants en âge scolaire et aux jeunes profitant du jour férié de l'usine. Le masque permet la diversion et le jeu du "me reconnais-tu?"Les bandes tentent souvent de représenter un tableau villageoise et, pour les adultes, il s'agit "de divertir le peuple et de faire éclater de rire au moment où l'on doit se serrer la ceinture" (Ponte de Lima, Mardi gras, 1984).

Cette fête villageoise, où le voisinage a un rôle important, s'avère bientôt être un déguisement de critique sociale et d'humour envers les comportements nouveaux, peu ancrés dans la région; c'est cet aspect qu'il nous faut mettre en évidence. L'extrait qui suit sert d'illustration:

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

"Nous formons un couple de gitans; un prêtre, une marchande de parasols et un couple de mariés. Le prêtre va baptiser celui qui va naître. On a accueilli la marchande de parasols sur le chemin parce qu'on doit accueillir les pauvres de Dieu...Le couple de gitans va être parrain et marraine de l'enfant. Moi, je serai le père...Et moi, la mère...Le petit a déjà cinq mois...Moi, par la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ, je suis femme... Moi, je suis homme de Dieu..."
"Le jour du Carnaval on ne fait rien...C'est un jour pour se divertir..." "Aujourd'hui
c'est un jour de folie. Le dimanche, on a d'autres occupations. On a le fiancé...tout ça. Aujourd'hui, non. Il nous attend certainement au bal, mais on ira le soir. Il y a les bals masqués dans le village..." "Le masque...Imagination des gens...Il y a beaucoup de mères célibataires, mais moi, heureusement, j'ai mon mari à côté. Alors, sous ma cape, il y a une critique aux mères célibataires, mais c'est naturel. Ici, dans le village, il n'y a pas de mères célibataires, par la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ, mais nous imaginons. Il suffit de lire le journal..." (Viana, mardi gras, 1984).

La critique sociale développée dans cette fête n'est pas forcément en rapport avec des comportements vécus dans les villages; elle est souvent indice de l'ambiance culturelle nouvelle qui envahit la région par les moyens de communication sociale, comme dans ce cas des mères célibataires. La critique est indicateur de références culturelles nouvelles et donc d'ouverture des communautés à d'autres valeurs, plutôt que signe de comportements devenus réels dans la région.

Cependant, d'autres lieux de critique apparaissent, surtout avec le changement de régime, le 25 avril 1974; "c'est dommage de laisser tomber cette tradition" (Viana, mardi gras, 1984). Le Carnaval recule sur ce point et avance dans le domaine des concours et du spectacle régional. En 1984, à Viana (ville), a eu lieu un grand défilé carnavalesque, organisé par la commission régionale du tourisme. Ce carnaval est spectacle pour les gens, mais il demeure fête en donnant un motif de rassemblement et de joie dans la ville. Les déguisés font passer devant nous la caravane "des autres", même d'inconnus; le spectacle carnavalesque apparaît comme "promoteur d'identité"; le masque exorcise l'ennemi et le "diable", masque par excellence, n'est que "le symbole du mal que je déteste".

Au-delà de quelques comportements intolérables, en matière de morale matrimoniale et familiale, cas de la mère célibataire ou du cocu, la critique dans le domaine politique s'accentue; cependant, celle-ci a des lieux bien précis de rayonnement et les villageois ne sont pas toujours informés suffisamment pour pouvoir engager une telle action. Le carnaval dans le Minho dévoile une autre place accordée à la religion; la tradition des 40 heures d'adoration "en réparation des péchés commis

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

pendant ces jours de fête" tombe en désuétude. Après avoir été réduite à une heure de prière faite le mardi gras, la tradition n'a plus d'emprise et les églises, dans la région, sont vides en ces jours; "il n'y a que quelques grand-mères et leurs familles qui y prient le chapelet". Cette tradition de chrétienté n'a plus d'emprise sur les villageois. La conception du déguisement du masque et du bal carnavalesque n'est plus la même; le péché "aujourd'hui ne l'est plus" (Darque, mardi gras, 1984).

III. LA FOIRE, ECONOMIE FESTIVE

"Le vendredi, tout le monde vient à la foire" (Melgaço, mars 1984).

Composante fondamentale de la vie de cette région, "la foire apparaît comme obligation inévitable pour ces paysans", ne serait-ce qu'une "petite promenade" pour voir l'ambiance, l'animation, les couleurs, pour y participer "un petit moment", pour respirer l'air de la foule et pour permettre au coeur une ouverture au-delà des murs "de son petit jardin".

Les foires sont ces assemblées en plein air, qui crient vers leurs dieux et qui chantent leurs hymnes liturgiques: sur ces camps, nous avons vécu plusieurs journées, mais partout ailleurs, eur importance est bien gravée dans la vie et le coeur du "minhoto"; elles donnent un autre air aux poumons de la vie quotidienne; elles apparaissent comme temps de fête.

Le thème de la foire revient sans cesse au fil de l'enquête, car elle a lieu dans toutes les petites villes, à des rythmes différents et dans beaucoup de villages, sur d'autres dimensions plus réduites.

Il n'y a pas homogénéité d'opinion: pour les commerçants cela dépend de la place occupée; pour beaucoup de passants, de la situation financière; pour les utilisateurs de toujours, de l'humeur du moment; de la fatigue, du temps, de la pluie ou du soleil. Comme la vie, la foire apparaît dans toute sa complexité et révèle les illogismes de l'aventure humaine. Elle permet "des joies que l'on n'a pas à la maison"; elle offre des spectacles qui brisent la monotonie du quotidien; elle permet des retrouvailles d'amitié et de bavardage qui nourrissent l'espoir pour les jours de fatigue et de peine; elle offre un scénario de fête "dont on sait toujours le moment à ne pas manquer"; elle comporte le "pain de chaque jour" et les biens utiles au laintien de l'existence; elle a le rythme d'un culte porteur d'équilibre. La foire porte de profondes dimensions socio-anthropologiques.

La carte de la région confirme que toutes les foires, sauf celles de rythme annuel, prennent le nom du toponyme du bourg ou du village où elles ont lieu. Elles couvrent toute la région. Toute commune a sa foire, dans un endroit vaste de la petite ville. Le rythme est bimensuel ou hebdomadaire.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Les foires de fête annuelle sont souvent liées au culte des saints et au patronnage des communes; à l'occasion des grandes fêtes municipales, ces foires prennent d'autres dimensions, d'autres allures. Chacune a ses traditions, très dépendantes des coutumes régionales et de l'art typique des villages. Aujourd'hui, elles subissent des transformations dues à l'industrie, à la hausse du niveau de vie, aux supermarchés qui estompent un certain marché agricole des paysans, dues encore à l'éigration Cependant , elles sont gardées dans l'âme du peuple du Haut-Minho, et ce dernier ne perd pas son patrimoine.

Ici ou là, les minhotos fréquentent ces espaces mixtes de fête et de commerce intense. Ils essaient "ces marchés à deux pas de leur porte" qui ouvrent les villages et les enrichissent par un climat festif rythmé et par la circulation d'un air nouveau. A rque, village de la banlieue de Viana do Castelo, la population a vu ses aspirations réalisées le premier dimanche de septembre 1983: la foire a été annoncée comme fête. Le samedi, un groupe de trompettes et de tambours a parcouru les chemins du vilage et des alentours et les pétards n'ont pas manqué. Le dimanche, "a feira pegou" (la foire a pris); il y avait même deux groupes musicaux pour animer et faire danser (15). Déjà, l'année précédente Meadela, village de la banlieue-est de Viana, avait connu de pareils moments de lancement. Le climat et la concentration spatiale font des foires des espaces de convivialité festive. Le marché devient acte rituel à ne pas manquer.

LA FOIRE, ESPACE FESTIF.

Les foires sont vécues comme accentuations de la dimension économique de la fête. "Le jour de foire...c'est le jour de fête pour tout le monde". Comme au jour de fête, "on ne travaille pas". Pour les gens de la région, de la commune, la foire a d'abord cette dimension festive: c'est quelque chose qu'ils goûtent, qu'ils célèbrent. Ils ne la définissent pas, car elle travaille leur existence de paysans, leur identité de peuple elle traverse leur vie de part en part. Ils y sont présents. Leur participation empêche toute sorte d'analyse, parce que toute distance critique réduit l'appartenance et la communion profondes et fait cesser la célébration. Ils vont, comme pour la messe du dimanche, sur les chemins du village. Ils y sont aux moments à ne pas perdre car l'extase de la joie fait partie de leur vie comme le pain de chaque jour.

Il y apportent la fatigue, la peine, les soucis et les affaires de tous les jours. Ils en parlent. L'endroit semble miraculeux: il leur ôte le manteau lourd"des jours pénibles". Bien endimanchés, ils se nourrissent de tous ces excès: "la foire est toujours la fête avec beaucoup d'excès". Comme la fête, la foire a un côté de débordement qui est contagieux (Cox). Ces paysans se permettent de vivre au-dessus de leurs moyens offrant aux amis un verre de vin, ou mangent avec démesure: plaisir de sortir et de se savoir en communion de dépassement de la

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

norme de tous les jours. La foire rythme la vie des paysans. Elle ouvre la monotonie des jours: elle permet d'autres comportements qui laissent entrer un air différent, nouveau, dans la rigueur normale des battements du coeur. Elle apporte la vie; elle ouvre d'autres sentiers. La démesure, l'excès, à un rythme ritualisé!

La foire est fête: tout le monde est là. Un grand rassemblement qui rappelle la cohésion et la fraternité régionales Adultes, jeunes et enfants: une exigence de laisser la trivialité de la vie quotidienne, de sortir, car "la vie est dupe", pour y puiser les bienfaits de la foule. Elle suppose des prédicateurs; ils y sont, aux quatre coins du camp, attirant l'attention et provoquant le rassemblement des gens, qui viennent de tous les hameaux. Elle exige des processions. Les passants les inventent à des cadences homogénéisées et les groupes diversifiés chantent leurs propres "prières" en s'arrêtant aux stations obligatoires, devant le marchand de chaussures ou au seuil de la baraque de la vendeuse d'herbes miraculeuses.

En tant que fête, la foire est paradoxale. Elle "impose toujours de dire oui à la vie", dans ses contrastes, dans ses oppositions et ses a-logismes. Elle dépasse la superficialité, car elle implique une syntonie avec le plus profond de ces gens, mais elle l'enserre car la vie est aussi banalité. Composante festive de la vie du peuple, la foire, dans le débordement de ses excès, dans la communion de ses rassemblements et dans les paradoxes de sa vitalité apparaît comme célébration obligatoire qui structure et ritualise leur existence. Si la fête marque un temps d'exception, la foire aussi. Dans le canton de Ponte de Lima, le jour de la foire (la lundi, tous les 15 jours) est férié pour une partie des villages. Les gens y attachent beaucoup d'importance: "la semaine sans foire...il y a quelque chose qui manque" (Ponte de Lima, mars 1984).

MARCHE DU PAYSAN.

La fête est ambivalente; la foire, "institution populaire du Haut-Minho" est paradoxale.

Lieux de fête, du gratuit, du débordant, les foires sont aussi lieux de marché, de l'achat, du payé, du mesuré, du prix. Elles sont "un pôle d'attraction, les gens y échangent le peu de leurs produits". "La foire est le marché du peuple, des femmes habillées en deuil, des hommes au chapeau, de la population du passé et du présent (générations aux coutumes quasi-communes), qui se maintiennent aussi fidèles à elles-mêmes qu'aux préceptes du travail-pain, de l'économie des dépenses et de l'amour spontané envers le pays natal" (M. Barros).

Elle est le lieu du commerce villageoise, paysan: elle est aussi, logiquement, le lieu de la vérité paysanne: "Si l'on vous demande 50, offrez-lui 20 ou 25, ou encore moins, selon la nature, la catégorie et votre besoin du produit...Faites attention aux sous qui sortent de vos poches...". La vérité est partout relative. Le prix demandé n'est jamais

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

le prix réel, mais le "prix-chance", c'est-à-dire le prix lancé au hasard, "si ça marche, tant mieux". Tout cela concourt au dialogue, à la rencontre, le paysan aime le bavardage. Il ne laissera pas mourir les foires: "dans les boutiques...le prix est fixe; ce n'est pas gai. Nous savons aussi combien ça vaut...Ils nous trompent et nous n'avons même pas le droit au 'regateio' (marchandage). C'est un marché, on va tenter notre chance. On joue un jeu, le marchand fait sa partie, nous faisons la notre".

Lieux de commerce, ces foires subissent aujourd'hui une lente transformation dans le genre des produits échangés. Les vaches et les boeufs, les produits de l'agriculture, les poules et les lapins, y sont toujours; leurs poids, cependant, devient réduit par rapport à l'extension et à l'emprise des produits industriels. Dans certaines, il y a la place réservée à la foire aux bestiaux, mais de nos jours le passant sera attiré par la présence d'une grande quantité de produits venus des usines de confection, de tissus industrialisés, de mobilier venu des entreprises de la région ou d'ailleurs. En ce domaine, l'évolution est notoire. Sur le plan du marché et de son style, la foire reste la foire.

Il y a des temps forts. Les rassemblements n'ont pas toujours la même taille, ne présentent pas les mêmes dimensions. Le facteur temps atmosphérique compte beaucoup: le beau temps remplit l'espace de la foire; le temps saisonnier est essentiel. Au mois de la moisson ou du sarclage ("sacha"), les vendeurs peuvent se croiser les bras; le temps festif rythme l'année de ce marché: à Noël et à Pâques, les marchands joyeux chantent l'action de grâce à "l'enfant de la crèche" ou au "Christ sauveur". A l'occasion de ces grandes fêtes, les foires sont immenses: on achète une autre robe pour Noël et on offre d'autres chaussures aux enfants car "Pâques arrive". "A Noël par exemple, nos parents nous achetaient des vêtements neufs et ils nous les achètent aujourd'hui à l'occasion des fêtes...Par exemple, à Noël, à Pâques, et pendant l'été, à l'occasion de Notre Dame de la Délivrance (Livramento)" (Vila de Punhe, Noël 1983). "Demain c'est Noël. Mon papa m'a donné une chemise, des pantalons et il m'a dit que les chaussures étaient les mêmes pour demain, le jour de Noël. Et il m'a donné aussi des collants blancs. Et je suis contente" (Darque, Noël 1983).

L'émigration, le retour et les vacances, sont un autre facteur de relief: "on sent déjà qu'ils sont là. Ils arrivent les poches remplies. C'est notre chance...ou ça marche, ou l'année sera désastreuse...". C'est pourquoi, pendant l'été, la foire est beaucoup plus riche. Les marchands sont unanimes pour affirmer l'importance de ces trois temps forts de l'année: décembre, c'est Noël; mars-avril, c'est Pâques, le printemps; juillet-août, ce sont les vacances, l'émigration; "l'argent amassé par ces migrants est abondant".

Ce marché est un risque. "L'homme ne vit pas seulement des foires". La grande majorité des commerçants d'autres activités que celle d'aller

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

sur les foires: les uns cultivent leurs terrains et trois jours par semaine vont à la foire; d'autres gardent une passion pour la pêche, ne faisant qu'une ou deux foires par semaine; d'autres encore maintiennent un petit commerce dans le village de résidence qui "permet toujours l'entrée de quelques sous supplémentaires".

Les foires restent les foires, malgré les plaintes de quelques-uns qui protestent contre la course d'autres concurrents vers ce genre de marché: "Maintenant, ceux qui vendent sont plus nombreux que ceux qui achètent". Quand même, "vai dando um bocadinho" (ça donne un petit peu - un diminutif de tendresse, de contentement). Les stands de ce commerce passent souvent de père en fils, permettant le travail et le gagne-pain des enfants. Ce passage est souvent motif d'évolution dans le genre de produits apportés sur le marché: le fils peut introduire d'autres modèles, plus à la mode, que le père n'aurait jamais permis. Ainsi, c'est ce marché villageois qui rythme, structure et ouvre, pas à pas, la vie des communautés régionales.

ECONOMIE FESTIVE ET REEQUILIBRAGE SOCIAL.

Soulignons encore un dernier aspect de ces rassemblements de fête et de commerce: leur dimension d'équilibrage social et individuel. Il s'agit d'un "désordre fécond".

Sur le terrain des foires, en voyant ces tentes disposées par sections et par genres d'articles de commerce, en voyant leurs couleurs et l'organisation de l'ensemble, je ne peux ne pas penser à la disposition et à l'organisation du camp d'Israël avant le départ du Sinaï vers la Terre Promise: les tribus du peuple élu campèrent "autour de la tente de la rencontre" (voir les deux premiers chapitres du Livre des Nombres). Les Juifs y ont reçu les principes de leur organisation et la Loi qui faisait d'eux "le peuple de l'Alliance".

Aux foires, si j'ose dire, le peuple retourne aux sources: tous s'y retrouvent, ont des chances de débordement et de fête, touchent le fond d'eux-mêmes, établissent leurs contrats, échangent leurs paroles. Une certaine organisation est nourrie et reprise, est établie ou cimentée. Aux sources de la grande communauté, ils se souviennent de leurs lois, de leurs engagements. Ils reprennent vie au contact de la foule, ils reprennent souffle au milieu de la grande réunion. C'est pourquoi, au niveau sociologique, la foire fonctionne comme une sorte de "maison de culte", dans le sens de maison d'honneur, de maison de passage obligatoire, et de maison nourrissante.

Maison de culte, la foire est, logiquement, source d'équilibre individuel et social. L'abondance du marché et des biens équilibre les besoins de la vie quotidiennbe: l'excès de dépenses contraste avec la pénurie et l'esprit économique courant; une sorte d'anonymat donne de l'air à l'interconnaissance forte au sein du hameau du village. Tout contribue pour faire de la foire un temps obligatoire, mais à part, comme dans la fête, "on vit au-dessus de nos moyens".

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Les foires font ressurgir un autre type d'économie, surtout celles qui précèdent les grandes fêtes ou les retrouvailles d'été. Je l'appelle "économie festive", en référence à la rigidité en temps normal. Il faut se préparer pour la fête et ces préparatifs commencent dans le rapport à l'argent le jour des foires; on donne ce qui en temps courant serait tenu comme excessif. C'est le besoin de vivre la fête qui anticipe ce temps sur le temps de la foire; les attitudes et les comportements festifs surgissent à la foire par une sorte d'assimilation obligée, car toute fête a toujours des préparatifs.

L'économie festive apparaît comme renversement de la logique économique de la vie quotidienne; là, "on économise pour avoir de quoi habiller les enfants le jour de fête". La logique de la dépense, propre à la fête, est référentielle. Ce type économique a trait à la mode, et c'est par là que les nouvelles habitudes entrent: "il faut être comme les autres pour la fête", pour les habits comme pour les biens alimentaires; on sort du programme strict traditionnel et l'occasion festive ouvre la porte. En temps de fête, on est plus tolérant et la rigidité des défenseurs de la tradition est plus fragile; l'économie festive ouvre les possibilités à la mode et au luxe; elle constitue un biais d'innovation, car l'esprit festif est plus tolérant; l'air de la fête rend perméable.

IV. IDENTITE ET SOCIALITE

Le panorama festif du Alto-Minho exige, en conclusion, une réflexion sur cette socialité spécifique. La fête constitue un évènement générateur de liens sociaux diversifiés; elle rend possible des formes diverses de sociabilité, de manières intensivement hétérogènes de vivre ensemble, "avec les autres". La fête est un évènement de socialité spécifique qu'il convient de caractériser.

Phénomène de socialité, la fête recouvre toute la complexité des dimensions et des fonctions de la vie sociale. Résumons:

Ingrédients festifs	Dimension	Fonction
Vie quotidienne (rupture)	Dimension sociale	Psychologique, de détente et de rupture
Temps	Religieuse (mythe du recommencement)	Religieuse, faire revivre; acceptation du cycle de la vie. Sociale, intégratrice
Espace et jeu	Esthétique, ludique	Psychologique et économique
Culture et identité	Religieuse, profane	Psychologie de conditionnement de l'individu dans le domaine

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Organisation sociale (conflits)	Politique	Politique, de stabilité, et d'innovation
Rassemblement massif	Sociale	Psychologique de conditionnement et politique d'apprentissage
Inversion de l'ordre	Politique	Politique
Excès, exaltation et insensibilité	Sociale de rééquilibrage et ludique	Psychologique de détente et de catharsis et d'économie

La fête, du point de vue de la socialité, devient cadre générateur de rapports sociaux et de comportements pluriels. Le "social" et l'individuel sont, en temps de fête, ce qu'ils ne sont pas au fil des jour. Il existe une sorte de tissu social festif irréductible, que nous appelons "socialité festive".

Cette socialité, comme totalité, dépend de l'aménagement de l'espace de la fête et le rassemblement y concourt; elle compte sur les possibilités de recréation et de divertissement, sur une ambiance et un décor auxquels les stands de jouets, les manèges, les pétards et les bandes de musiciens, non seulement ne sont pas indifférents, mais véhiculent une identité; elle est pause du travail et fait donc ressentir la relaxation; elle redonne des forces pour le lendemain en investissant sur l'avenir; elle est espace d'alternative et, en tant que tel, suscite du nouveau et ouvre sur l'innovation; elle est, en tant que concentré, promotion du possible social multiple en se présentant comme arrêt et moment de re-départ.

Nous allons expliciter ces traits. La fête apparaît comme trait de l'identité des minhotos; à la socialité agraire et industrielle de la vie quotidienne, la socialité festive fournit de la vigueur, nourrit la lutte. La prolifération festive dans la région sera-t-elle un effet exigé par le cadre socio-économique?

EXALTATION ET DEPASSEMENT.

Le premier caractère de cette socialité est l'exaltation. Il est bien visible dans le cadre de la fête, soit au niveau du décor et de la lumière, soit au niveau de la musique et de la danse.

A l'église, la célébration liturgique en donne elle aussi un écho: l'allégresse des chants, le ton impressionnant du prédicateur, les prières chantées de la liturgie, l'accompagnement instrumental et le soin accordé aux détails, tout fait de la fête un moment de joie exaltante.

A l'extérieur, les passants n'ont pas de programme. Participer à la fête c'est participer à la joie On n'y vient pas couvert d'un voile de deuil et la promenade fait partie du temps accordé à l'exaltation collective. Il y a des meneurs de l'exaltation: les jeux de cloche et les haut-parleurs tout au long de l'espace festif font partie intégrante

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

de la fête; les stands des commerçants et les boissons alcoolisées, comme la bande et les jouets pour les enfants, participent au collectif de la fête. "La fête c'est la fête; quand j'y vais, le sourire est éclatant; quand j'en reviens, c'est dommage". L'exaltation a une limite. Le temps hors programme ne peut se prolonger.

Le temps de la fête est propice pour donner le maximum de soi-même: "on n"y va pas pour se croiser les bras au coin du bistrot"; on participe, "on y met du sien". L'individu est dépassé et la collectivité prend son essor. On a souvent dit que la fête est un temps "comblé". Il s'agit d'une collectivité qui se recrée, qui prend du souffle, qui exprime son existence, qui fait spectacle d'elle-même; elle se donne des raisons de continuer à exister. Lafête est socialité d'exaltation pour la survie du groupe et de l'individu. "On vit un peu en dehors de soi-même"; c'est le sens du mot exaltation; la socialité du temps de fête dépend de ce mouvement de sortie, de dépassement de soi, qui est en quelque sorte spontané. On y est présent, en tant que participant, sans programme, dans le seul souci de faire la fête. La fête est affirmation de la gaieté, de la joie et de la vie en dépit de la réalité de l'échec, du deuil et de la mort (16).

La joie a des moments-clé; l'exaltation a des moments rituels. Autrefois, c'étaient les "chansons à défi" et les rondes des jeunes; aujourd'hui ils s'appellent "arraial minhoto", "boum-rock" ou "ensemble typique de la région", avec ses chansonnettes pleines de critiques, d'humour et de "sel".

La messe et surtout le sermon de l'éloquent orateur ont été des moments de forte exaltation mystique; ils sont aujourd'hui moins fréquentés et l'exaltation perd du terrain, car les rassemblements sont peu nombreux. D'autres centres d'intérêt sont engagés et le pôle de la religion n'est plus le grand mobilisateur de l'exaltation. "Autrefois, on pleurait en écoutant la voix tremblante du prédicateur; aujourd'hui, ils parlent autrement; ils prêchent une religion du coeur et d'intention, mais avec peu d'enthousiasme. Le peuple, notre peuple, a besoin de sentiment et d'enthousiasme" (le curé, Viana, mars 1984).

AMUSEMENT, DIMENSION LUDIQUE.

Une seconde dimension de la socialité festive est le jeu et l'amusement. La fête est toujours lieu d'amusement. "Noël, Carnaval, Pâques. Puis les fêtes d'été; il y a la fête de Notre-Dame du Secours pendant le mois de juin, et aussi Notre-Dame des Douleurs. Ce que j'aime le plus dans les fêtes c'est de m'amuser aux autos tamponnantes. Tout le monde au village va à la fête" (Ponte de Lima, mars 1984). La dimension ludique manque dans la vie, car "le jeu n'est pas dans la vie courante". S'amuser, c'est jouer et donc s'évader de la vie quotidienne. Mais surtout, le jeu fabrique un autre rapport logique, met d'autres références.

Le cadre de la fête est plein d'invitations au jeu et de se rendre dans ce cadre, c'est déjà jouer le jeu de la fête. Le jeu exige des

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

partenaires. Cette dimension de la socialité festive, tout comme la précédente, met ensemble, noue des liens, tisse des amitiés et provoque des conflits car le jeu a toujours un perdant. Cependant, dans le jeu de la fête, "même si on perd, on gagne", car, de toutes façons, on fait la fête.

L'individu est aussi "fantasia". Le jeu festif fait place à l'imagination et rend possible l'inattendu. La fantasia engendre des rapports et laisse surtout une possibilité à l'imprévu. Au monotone et au connu de tous les jours, à la précision de la machine ou au rythme intouchable du travail agricole, cette socialité introduit des éléments de souffle nouveau et apporte de la survie à la collectivité. La dimension ludique est créatrice.

RITUEL DE PURIFICATION.

La socialité festive est profondément cathartique. Elle facilite les mécanismes psychologiques d'équilibre et de replacement dans le tissu social. La fête permet et contribue à la rénovation de la nature de l'individu et de la société. Pierre Sanchis, à propos de la Romaria, parle de l'excès festif comme "recréatif et libérateur"(17). En tant que socialité, la fête refonde le tissu social et le rend vivable en temps normal.

La fête se révèle dans sa fonction de décharge des pulsions de la vie quotidienne, de la violence (selon Maffessoli). "La fête me rend léger". Si, à la tranquilité et au calme de la vie ordinaire, la fête s'oppose comme bouillante, secouante et plongée dans l'esprit de Dyonisos, cette agitation collective a une fonction structurante de purification, une dimension purgative.

Le temps de fête rend léger. L'Eglise catholique promeut cette "décharge"; les grandes fêtes de l'année sont précédées d'un temps de pénitence et de préparation; la purification se fait à l'avance; "On n'entre pas en fête avec les charges de la vie quotidienne". Souvent, pour la fête du saint patron, une journée de confessions ou neuf jours de préparation facilitent l'accès à cette légèreté. La fête, sa célébration, exige une rupture avec le quotidien, du "côté des attachements au mauvais"; la fête est purificatrice d'avance.

Dans le Alto-Minho, il y a un rite, aujourd'hui en évolution, certifiant de façon visible cette dimension cathartique qui coupe avec les habitudes, "les péchés" et le mal du passé quotidien. Il s'agit de l'habit traditionnel ou "folklorique" (comme il est en usage de l'appeler). Dans les villages plus fermés, les jeunes filles et les jeunes gens surtout, ainsi que les mères, s'habillent différemment; ils portent le "trajo tradicional". On quitte les habits quotidiens et, revenant au passé, on offre à la collectivité un signe de sa propre identité. Rituel de purification? -Je le note, car dans la mentalité du minhoto, se purifier c'est "revenir à la robe blanche du jour de son baptême". Le costume traditionnel ou "la robe folklorique",

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

vêtement du jour de fête, ne sont-ils pas le symbole de la purification en temps festif?

La socialité festive est invitation à la purification et, dans le déroulement de ses rituels, est en elle-même cathartique. La danse libère du poids du corps, le bruit libère des préoccupations, l'entrée en fête fait découvrir une sorte de "sein maternel commun", d'où l'on sort prêt à repartir.

RACINES DE L'AVENIR.

Cette socialité ouvre sur l'avenir. Le passage par la fête refonde l'envie de vivre; la légèreté permet de recommencer. Après le fête, la vie recommence. Dans l'abondance de ces éléments, la fête fait croire à la réussite; l'espace festif engendre un surplus de crédibilité; "on reprend des racines"; "on est prêt à repartir à zéro". Demain on recommence comme si le temps festif avait plongé dans la nuit des recommencements et de la création.

La sortie en procession des saints des "dévotions des pères", le récit des miracles du saint patron, font aller aux origines, aux racines; ce sont des soubassements d'une identité à reprendre. Aujourd'hui, les cortèges historiques ou les chars des traditions et des métiers du village font une sorte de passage par le "sein maternel" pour revivre aux dépens des racines inébranlables. "C'est dans le tréfonds du présent qu'il faut chercher la tradition éternelle" (Miguel de Unamuno), prendre des racines qui ouvrent sur la société de demain.

La socialité propre de la fête ouvre l'avenir d'une façon discrète et inavouée en donnant le spectacle des traditions et du passé. Elle l'ouvre d'une façon plus consciente autour d'un verre de vin ou dans le dialogue silencieux des amoureux. Le bistrot de l'endroit festif est lieu d'engagements et dans la joie, c'est plus facile; "on ne mesure pas toujours la responsabilité". La parole donnée, l'année suivante s'engage par exemple dans la responsabilité de participer au comité de préparation des fêtes.

ESPACE D'ALTERNATIVES.

La socialité festive permet toutes les rencontres. Elle est ouverte à tous les contrastes; elle est espace de la foule et de l'intiimité; elle est excès de dépense, temps d'abondance et aussi miroir de pénurie et théâtre de l'aumône; elle est levée d'interdits et lieu du rituel strict:

Rassemblement massif	Intimité possible
Anonymat	Nomination chaleureuse
Foule	Groupe minimal

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Excès de dépense	Pénurie
Abondance	Mendiants
	Aumône/indigence
Levée d'interdits	Stricte observance
Inversion de l'ordre	Rituel

Ces contrastes permettent de parler de la socialité festive comme socialité d'alternatives: en tant qu'espace "comblé", même les contrastes n'y manquent pas. Elle offre l'alternative de l'anonymat et de la reconnaissance intime (comme celle des amoureux et des fiancés qui se choisissent le jour de fête). Elle offre l'alternative de la dépense excessive et de l'aumône de pénurie ou de misère. Elle institue l'ordre de la fête et offre l'alternative de l'ordre traditionnel le plus strict, le rituel. Elle permet la cohabitation des générations en leur offrant des motifs de participation adéquats à leur culture et à leur mentalité (elle offre aux villageois la danse du "rancho" et à l'étudiant citadin le bal-rock).

Autant d'alternatives qui font de cet espace "l'espace de tous" et de la fête un "phénomène social total".

La socialité festive promeut le "possible social". En tant qu'offre de totalité, la fête permet toutes formes de liens et d'alliances. Elle exorcise la violence et elle peut l'engendrer. Cette socialité, créatrice d'amitié et de retrouvailles, masque le quotidien standardisé et, comme tout masque, l'exorcise en offrant la pluralité la plus ouverte de liens sociaux. C'est que, "dans la fête, avec un verre de vin, il est plus facile de se faire des amis" (Coura, mars 1984).

La fête, en tant que socialité, dédramatise le social et, en célébrant le groupe, lui donne de la vitalité, offre ses institutions en spectacle et le prépare pour repartir. L'espace festif est promoteur du possible social.

1) Pierre Sanchis: Arraial: Festa de um Povo; publicaçoes D. Quixote, n°3, Lisboa, 1983, 37.

2) Cf. E. Durkheim: Formes élémentaires de la vie religieuse; P.U.F., Paris, 1968 (1979), 547.

3) Cf. J. Duvignaud: Fête et civilisations; Paris, Weber, 1973.

4) Cf. H. Cox: La fête des fous; Paris, Le Seuil, 1969, 21-36.

5) Cox, op.cit., 17-21.

6) Cf. document "Pastoral das Festas Religiosas", in supplément au n° 219 du Noticias de Viana, 19.4.1984, III.

7) Cf. document "Mensagem aos sacerdotes e aos catolicos sobre festas religiosas", Viana do Castelo, 1980; 3-4.

8) Cf. J. Fribourg, Fêtes à Saragose: Institut d'Ethnologie, Paris, 1980, 11.

9) J. Fribourg, op.cit., 13, à propos des fêtes à Saragose.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

10) "Les fêtes constituent une partie bien significative de l'héritage culturel (Sanchis, op. cit., 16).

11) Durkheim, op. cit., 540-541.

12) Alain Touraine: La Société post-industrielle; Ed. Denoël, Paris, 1969, 263.

13) Cf. document "Mensagem aos sacerdotes...", 5-6.

14) P. Sanchis le rapporte à propos des "romarias" (op. cit., 165).

15) Cf. Noticias de Viana (8.9.83), 5.

16) Cox, op. cit., 31.

17) Sanchis, op. cit ., 31.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.

CABANES, R. "Socialité publique et identité à Limoux", in Cahiers de l'observation du changement social, VIII, 1982, 7-360.

COX, Harvey. La fête des fous. Editions du Seuil, Paris, 1971.

DE BARROS, Matias. "Festas, costumes, regionalismo"; Cadernos Vianenses, III, décembre 1979, 187-192.

DURKHEIM, Emile. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P.U.F., Paris, 1979 (1912, première édition).

DUVIGNAUD, Jean. Fête et civilisation. Weber, Paris, 1973.

FRIBOURG, Jeanine. Fêtes à Saragosse. Institut d'Ethnologie, Paris, 1980.

ISAMBERT, André F. Le sens du sacré, fête et religon populaire. Collection Le sens commun, Ed. Minuit, Paris, 1982.

LEITE DE VASCONCELLOS, José. Religioes da Lusitania, vol. I, II, III, Imprensa Nacional, Lisboa, 1981 (1913, première édition)..

TOURAINE, Alain. La société post-industrielle. Editions Denoël, Paris, 1969, 263 pp.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

LA RECOLTE DE LA RESINE
DANS LA REGION DE L'ATTIQUE (GRECE)

ANDROMAQUE OEKONOMOU

Le village de Vilia, qui forme l'objet de mon étude, se trouve au Nord-Ouest de l'Attique, sur l'une des pentes de la montagne du Kitheron. Son nom a peut-être pour origine le latin "vigilia", poste d'observation (1), car le village est situé en un endroit qui avait autrefois une valeur militaire importante.

Le village actuel était déjà habité par des Albanais vers la fin du XIV-e siècle - le début du XV-e siècle (2). Il se trouve à une altitude de 600 m. et il était autrefois entouré par des forêts denses de pins et de sapins. La survivance des grandes forêts de pins et leur attribution aux villageois par l'Etat au début du XIX-e siècle, d'un côté, et l'absence d'une plaine suffisante pour exercer l'agriculture, de l'autre, ont poussé les Viliotes à se tourner vers les métiers forestiers. Dès le début du XIX-e siècle et même plus tôt, ils récoltent la résine pendant l'été et produisent des charbons de bois pendant l'hiver.

La récolte de la résine continue aujourd'hui encore mais d'une façon moindre, car pratiquée par une soixantaine de personnes seulement. Il s'agit d'une occupation saisonnière qui débute vers le 20-25 mars (si les conditions sont favorables) et s'achève fin septembre, ou parfois même mi-octobre. Le pin qui produit la résine locale est le Pinus halepensis.

Les informations recueillies jusqu'ici concernent la période comprise entre le début du XX-e siècle et les années quatrevingt. Elles permettent de distinguer clairement deux techniques de récolter la résine.

La technique ancienne.

On commence par un premier piquage ("gas" ou "tzas vgjet") des arbres dont le tronc a une circomférence de 0,65 cm, piquage fait à une hauteur de 1,20 m. On pratique une longue incision ("mal i vgje") sur la partie inférieure de l'arbre, ou on rouvre l'incision de l'année dernière. A la partie inférieure du secteur écorcé (ayant une forme

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

rectangulaire), on fait une entaille ("kontita" ou "stavromisa") qui conduit la gemme, suc résineux, vers une auge en zinc.

Pour piquer les pins, les résiniers utilisent une herminette ("sqepari i retsiniarit") semblable à celle des charpentiers. Elle a un manche en bois portant une lame en fer qui finit en acier trempé ("stomi" ou "etheras") pour être tranchante "comme un rasoir", selon l'expression des résiniers. Ils emportent d'ailleurs avec eux dans la forêt une pierre à aiguiser ("akoni") pour affûter 2 à 3 fois par jour l'herminette. Un forgeron spécialiste ("guiftos") dans la fabrication des herminettes de résinier répare les détériorations les plus graves.

Pour recueillir la résine on creuse un espace dans le tronc même de l'arbre ("goumousela"), vers sa partie inférieure, en utilisant un outil à deux tranchants ("dicopé i retsiniarit). Dans les années quarante on abandonne complètement cet usage, car on risque de faire tomber l'arbre sous la poussée du vent. Par la suite on a utilisé un récipient en zinc ("kalathounia") de 1 à 1,5 litres, pots suspendus à l'arbre à l'aide de clous ou, plus tard, fixés dans une entaille profonde ("skliepa"). Cette méthode facilite la cueillette car le récipient en zinc présente l'avantage d'être déplacé aisément.

Pour vider les récipients ou les réservoirs creusés dans le tronc même il y a une palette ("lougë i retsinit") semblable à la truelle du maçon. Un forgeron spécialiste fabriquait une sorte de lame en fer, large de 0-4 à 0,8 cm (en rapport avec les dimensions des récipients) à laquelle il adaptait un manche en bois de 0,8 à 0,9 cm. Au début la gemme est recueillie dans des récipients en zinc ("karoqi") (3) utilisés d'habitude pour garder le pétrole et pouvant contenir 15 "okades" (4). Ces récipients sont munis d'une lame en fer sur le pourtour et ont pour manche un morceau de bois recourbé à l'aide du feu.

On pratique le piquage des pins tous les huit jours; après 2-3 piquages on fait la cueillette de la gemme. A chaque nouvelle incision on détache deux-trois copeaux ("pélékoudia") et on monte de 1,5 - 3 cm dans le cadre du même carré écorcé. Jadis les dimensions de ce carré n'étaient pas controlées par l'administration forestière mais, à partir d'un certain moment, on a fixé des règles prescrivant que les parties écorcées doivent avoir entre 0,8 - 0,10 cm en longueur, 0,4 - 0,5 cm en largeur et 0,05 - 0,1 cm en profondeur et ceci jusqu'à trois mètres, niveau le plus haut. On protège ainsi les arbres d'un épuisement rapide et on peut les cultiver pendant vingt à trente années consécutives.

A la fin de la saison de gemmage on détache la gemme solidifée et sèche ("kroma") des parties desséchées de l'arbre en la mélangeant avec le reste de la résine.

Autrefois le produit était transporté dans des cuirs ("touloumia") de 50 okades à peu près, mis sur le dos d'un mulet ou d'un âne. Le produit récolté est déposé dans des bassins en pierre ou des bassins ("spitharia") creusés dans le sol même de la forêt, imprégnés de résine et contenant entre 1000-2000 okades.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

La technique actuelle.

La technique actuelle continue l'ancienne car elle garde presque tous les outils, tout en changeant la méthode de piquage des pins.

Vers 1968, les gemmeurs du village commencent à utiliser une nouvelle méthode pour piquer les arbres, venue des Etats Unis et imposée par voie étatique. Cette méthode utilise un petit récipient ("fouska") rempli d'une crême comprenant aussi de l'acide sulfurique, dont on enduit l'incision après l'enlèvement d'un petit copeau. Avec cette nouvelle méthode on ravive les carrés écorcés tous les quinze jours en économisant ainsi du temps, ce qui permet d'exploiter plusieurs arbres et d'augmenter la production annuelle. La crême à l'acide sulfurique est nuisible au pin et à la résine; aujourd'hui il est interdit d'utiliser cette résine pour faire du vin résiné. La totalité de la résine du village va directement à l'usine et sert à la préparation du colophone, des matériaux plastiques, des teintures.

Le transport du produit se fait dans de grands récipients en fer (50-55 litres) fournis par l'usine; aujourd'hui, les gemmeurs préfèrent piquer des pins situés dans des régions voisines dont l'accès est facile et où on peut pénétrer à l'aide de camions.

L'unité de mesure.

Pour mesurer jadis la production de résine on utilisait le "karoqi", récipient contenant 15 okades. Popur avoir un karoqi de résine, il fallait piquer à peu près une cinquantaine de pins, mais ce nombre varie en rapport avec la densité de la forêt, l'habilité et l'âge du gemmeur. Un bon gemmeur peut exploiter de 20 à 25 karoqi de pin, c'est-à-dire à peu près 1000 pins pendant une saison. Par la suite, le karoqi devient une mesure de surface qui correspond à un stremma (1000 m²) de pins. Quand les gemmeurs s'interrogent les uns les autres pour savoir combien de stremmata de pins ils exploitent, il disent "combien de karoqia as-tu?"

Le karoqi, mesure de capacité, devient ainsi une mesure de surface qui sert à évaluer le prix des loyers ou des ventes de forêts. Mais de plus en plus on utilise les mesures internationales pour mesurer la résine, c'et-à-dire le kg et la tonne. Un gemmeur qui utilise la nouvelle méthode de piquage, recueille entre 5 et 12 tonnes de résine.

A Vilia, le travail de gemmeur est traditionnel et se transmet de père en fils, mais aujourd'hui il est en train d'être abandonné. En effet, il s'agit d'un travail pénible, mal payé, qui demande pour le maniement de la herminette (pesant 1,5 oka) une adresse et une force qui s'acquièrent seulement si on commence à pratiquer très tôt.

1) G. M. Païdoussi-Ta Vilia tou kitherona ke ta arvanitika

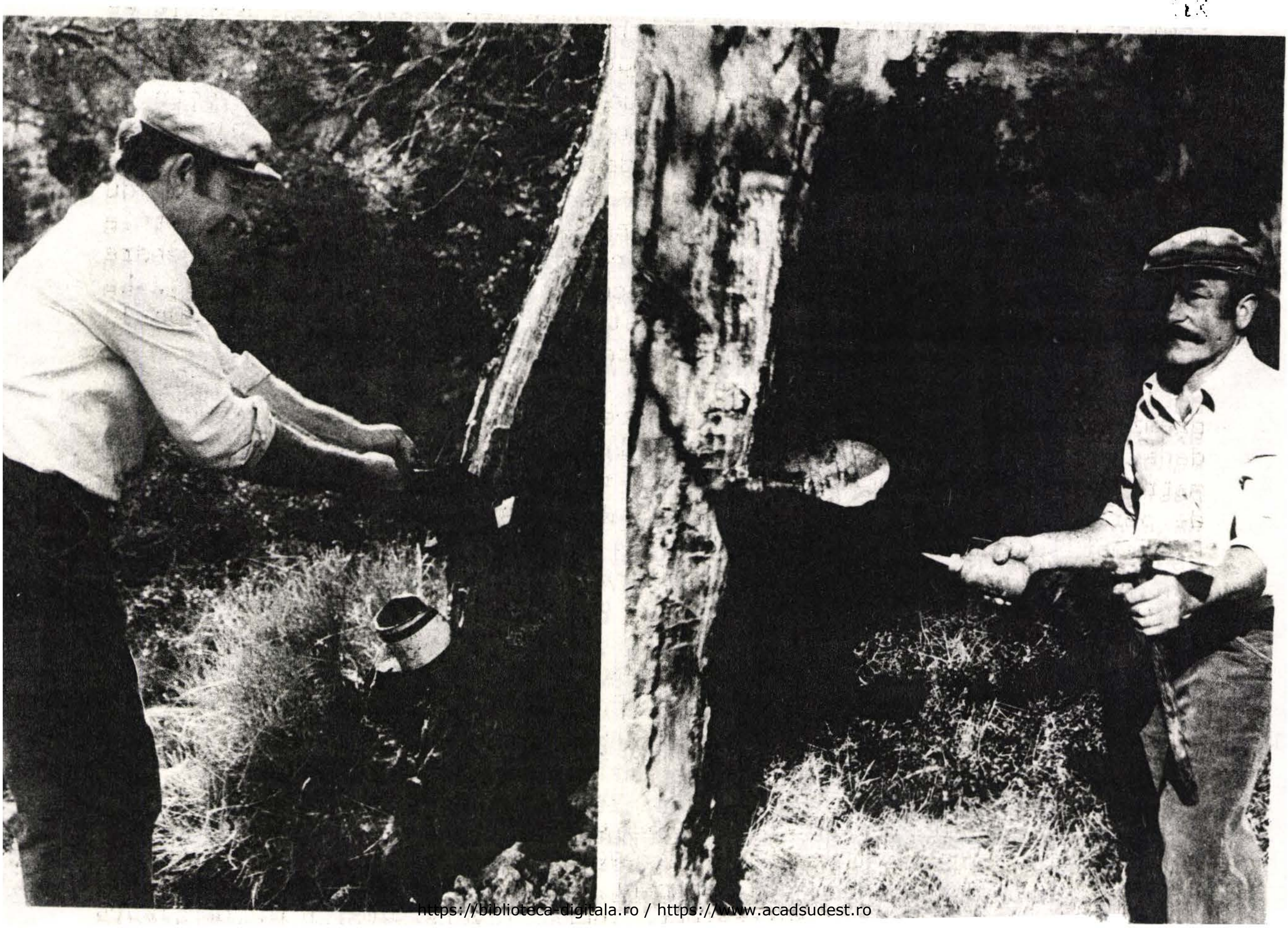
https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

tragoudia tous (Le village de Vilia et ses chansons albanaises); Athènes,1980, p.12. Petros Phairikis - "Simvoli is toponimikou tis Attikis" (Contribution à la toponymie de l'Attique); in ATHINA, 1929, vol. 41, pp. 101-102.

2) K. Biris - Arvanites, i Dorris tou Neo Ellinismou Les Arvanites, Doriens de l'Hellénisme contemporain); Athènes, 1960, p.110.

3) Karoqe,-ja - mot albanais, signifiant "mesure de céréales" (8-10 kg). Fjalos shkip-frengisht, par V. Kotona; Tiranë, 1977.

4) Oka, mesure de poids égale à 1280 gr.



https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

LE MARIAGE MATRILOCAL ET LA SOCIETE PATRILOCALE DE LA YOUGOSLAVIE

NIKOLA F. PAVKOVIC

La culture sociale traditionnelle des peuples yougoslaves est en majeure partie patriarcale dans ses manifestations fondamentales. L'analyse de certaines coutumes nuptiales populaires et des formes de vie familiale montre cependant que la société patriarcale traditionnelle connaît également le mariage matrilocal. Selon les coutumes anciennes, celui qui n'a que des filles peut faire venir un gendre dans la maison. Une telle coutume est connue dans plusieurs régions de la Yougoslavie, notamment dans celles du litoral adriatique, ainsi que dans les familles du groupe ethnique valaque de la Serbie du Nord-Est (1). En lui donnant en mariage une de ses filles, souvent la plus jeune, le maître de la maison transfère en principe à son gendre ses droits et ses devoirs et commence à le traiter en vrai fils. Le phénomène du mariage matrilocal n'est ni rare ni exceptionnel. On le rencontre dans des situations bien déterminées.

Le mariage matrilocal dans les familles sans fils est dû, en premier lieu, à la nécessité d'assurer l'existence de la lignée mâle dans la succession familiale. Ce serait la cause primordiale du mariage matrilocal. "C'est justement de cette façon qu'on établit la ligne mâle de parenté entre le grand-père et le petit-fils (fils de sa fille) en excluant la filiation du père" (2).

La seconde cause serait plutôt de nature économique et sociale. Restant sans main-d'oeuvre mâle et sans héritier, les familles qui possédaient suffisamment de terres et de bétail prenaient souvent pour gendre un homme pauvre. Il y en avait qui travaillaient préalablement plusieurs années en domestiques. Si un tel jeune homme travaillait bien et savait économiser, il gagnait la confiance du maître de la maison qui lui donnait en mariage une de se filles. En Serbie du Sud, dans la seconde moitié du XIXe siècle, il y avait des cas où un frère marié et une soeur mariée vivaient dans une communauté familiale (3). Quelquefois, notamment pendant la longue occupation turque (du XVe au XIXe siècle), des jeunes gens échapant à la tyrannie ou se sauvant à la suite d'une vendetta, quittaient leurs foyers et, loin de leurs maisons, contractaient des mariages matrilocaux.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

1) Un mariage matrilocal avait pour conséquence essentielle l'obligation du jeune homme à accepter le nom de famille de sa femme. Dans la vie de tous les jours, les paysans l'appelaient d'après le prénom de son épouse ou de son beau-père (par exemple Pierre de Marie). Le nom de la femme, c'est-à-dire le nom de famille de la femme, était donné aux enfants d'un mariage matrilocal. Ce phénomène était le plus fréquent dans la région du litoral adriatique et dans les îles. A Lovreč en Dalmatie, quelques années après avoir contracté un mariage matrilocal, le jeune homme, selon la coutume, "quittait son nom et prenait celui de son beau-père, de sorte que ses fils étaient traités comme s'ils étaient ex filio de son beau-père et non autrement" (4). Aujourd'hui, la femme et les enfants d'un mariage matrilocal portent le nom du mari, c'est-à-dire du père. Quelquefois, et seulement dans les familles du groupe ethnique valaque, a survécu une forme transitoire du mariage matrilocal où le mari garde son propre nom, tandis que le fils prend celui de son beau-père.

Selon la tradition populaire, il y a des cas où les appelations de certaines phratries dérivaient directement des prénoms de leurs ancêtres féminins.

Lorsqu'on contractait un mariage matrilocal, la cérémonie nuptiale était presque entièrement la même que celle du mariage patrilocal, mais les rôles des participants étaient renversés. Toutes les places des personalités importantes et des chefs de famille à la noce, occupées d'habitude par la famille du marié étaient occupées à cette occasion par la famille de la mariée. Le jour du mariage, le cortège nuptial avec la mariée allait chercher le marié avec la même cérémonie qui était suivie dans les cas où on allait chercher la mariée; le marié recevait avant de partir la bénédiction de ses parents; ses parents portaient ses vêtements et les autres objets qui faisaient partie de sa dot; le huitième jour après la noce, le marié recevait (comme c'était le cas pour la mariée) la visite de ses parents et de ses frères (5).

2) La vie sociale et religieuse des Serbes orthodoxes est caractérisée par une coutume qui s'appelle "slava" (fête en l'honneur du saint patron de la maison). Dans un mariage matrilocal, le mari accepte obligatoirement la fête de famille de sa femme et la célèbre en tant que fête principale en célébrant la sienne comme fête secondaire. Dans les familles du groupe ethnique valaque, le marié d'un mariage matrilocal célèbre la fête de sa femme trois jours et la sienne un seul jour. En Dalmatie, d'après la coutume, un catholique qui héritait d'un foyer orthodoxe, célébrait la fête de ce foyer, c'est-à-dire le même saint orthodoxe célébré auparavant dans cette maison et allumait une bougie en son honneur dans une église orthodoxe (6).

3) Dans une société patriarcale où le mariage patriarcal et la famille patrilinéaire sont un phénomène dominant, le mari d'une famille matrilocale n'est pas considéré en tant que maître de la maison.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

point de vue social et économique, souvent il n'est pas égal en droits avec sa femme et sa famille la plus proche, c'est-à-dire avec ceux avec qui il a contracté un mariage matrilocal. L'inégalité économique était déterminée par le fait que famille la n'apportait rien lors du mariage matrilocal, ou apportait une partie insignifiante de ses biens. Ce fait n'était pas dû seulement à sa pauvreté, mais aussi à la coutume selon laquelle les biens de ses parents devaient appartenir à ses frères qui restaient avec eux. L'homme ayant contracté un mariage matrilocal héritait de tous les biens ou d'une partie des biens de son beau-père après la mort de ce dernier. Outre sa position économique inconfortable, son inégalité sociale découlait essentiellement de l'opinion générale que le mariage matrilocal n'était pas digne d'un homme. On dit d'un tel homme qu'il a été pris en mariage par la jeune fille, qu'il est plus noir qu'un corbeau, qu'il a rejoint le foyer et la dot de sa femme, qu'il a été acheté ou amené par son beau-père. Le mari venu s'installer dans la maison de sa femme reçoit plusieurs appelations qui comprennent une nuance de mépris ou de moquerie. Un tel homme se trouve en principe dans une situation sociale particulièrement défavorable dans la région des montagnes Dinariques, où prédominent jusqu'à nos jours des rapports sociaux patriarcaux. Les paysans ne l'écoutaient pas à leurs réunions et il ne pouvait pas participer de plein droit aux affaires d'intérêt général. D'autre part, et justement au Monténégro où l'organisation tribale s'était bien conservée jusqu'à la fin du 19e siècle, il y avait, selon la tradition populaire, des cas où la fonction de maître pouvait être acquise à la suite d'un mariage matrilocal sur la base du respect qu'on portait à la mère ou à la fille (7).

A l'époque actuelle, le mariage matrilocal constitue un phénomène très singulier dans les familles du groupe ethnique valaque en Serbie du Nord-Est. Cette singularité est caractérisée par le grand nombre de tels mariages et par la conception du groupe qu'un tel mariage constitue un phénomène normal, voire rationnel. Le mariage matrilocal est si répandu dans cette région que "de 1920 à 1967 le nombre de familles matrilocales s'élève à 50 % et dépasse même ce pourcentage, par rapport au nombre total de familles d'un village, n'étant nulle part inférieur à 10%" (8).

En règle générale, dans de nombreuses localités de la Serbie du Nord-Est, les familles valaques avec une seule enfant font venir le gendre à la maison. Les parents qui ont deux ou plusieurs fils gardent un seul avec eux, tandis que les autres se marient et s'installent dans la maison de la femme qui leur assure une dot. Il y a même des cas où un fils unique quitte la maison de ses parents et contracte un mariage matrilocal si la jeune fille est également riche et unique. Il arrive, bien que rarement, que les parents de la jeune fille déménagent après un certain temps à la maison des parents de leur gendre et y vivent ensemble avec eux. Dans cette région les jeunes gens et les jeunes filles contractent le mariage à 16 ou 17 ans. Observant la coutume de ne pas diviser les biens immeubles, il n'est pas rare que dans une maison

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

vivent trois générations de couples mariés, le grand-père et la petite-fille ayant souvent contracté un mariage matrilocal.

Le grand nombre de mariagea matrilocaux dans cette région est dû directement à un taux très bas d'accroissement naturel de la population (on s'en tient à un ou deux enfants). La deuxième raison importante est d'ordre socio-économique. D'après la conception traditionnelle, il ne faut pas avoir plus de deux ou trois enfants pour ne pas risquer de voir les biens immeubles partagés.Une telle conception est caractéristique surtout pour les localités d'agriculture situées dans les plaines. Dans les villages montagneux, où l'élevage constitue une branche économique importante, le nombre d'enfants n'est pas limité, raison pour laquelle les jeunes gens de ces villages descendent dans les localités d'agriculteurs riches et s'y marient. En règle presque générale les jeunes gens de ces villages sont pauvres et désirent se procurer, au moyen d'un mariage matrilocal, des biens immeubles et une vie plus sûre.

*

En concluant, on peut dire les suivantes. Déjà, depuis Bahofen, il y avait dans les sciences ethnologiques une explication selon laquelle le mariage matrilocal primitif tirait ses origines de la société matriarcale. Le phénomène du mariage matrilocal chez les peuples yougoslaves, notamment dans les localitéés situées sur la côte adriatique et dans les îles, est enregistré d'une manière continue depuis le XII siècle à nos jours. Ce fait et les traits caractéristiques du mariage matrilocal dont nous avons donné un aperçu, constituaient une base sur laquelle reposait, dans la science ethnologique yougoslave (9) l'hypothèse selon laquelle ce mariage n'est qu'un vestige des rapports sociaux matriarcaux archaîques. Ce type de mariage est marqué, bien entendu, par des contradictions nécessaires qui caractérisent les rapports économiques et sociaux de la société nouvelle patriarcale et de classe.

La société patriarcale marquée expressément par le régime patrilinéaire et le mariage patrilocal, compense l'absence de successeurs mâles, généralement les plus désirés, par le régime matrilinéaire et le mariage matrilocal. Malgré le fait que le mariage matrilocal, dans les conditions yougoslaves, porte certaines caractéristiques"matriarcales", ce dernier ne représente qu'un phénomène secondaire et un moyen assurant un anneau perdu dans la chaîne patriarcale d'une famille. Même ayant en vue les mentions les plus anciennes du mariage matrilocal, on ne peut pas les mettre en rapport direct et générique avec la matriarcat archaîque. Pour se maintenir et prolonger son existence continue, la société patriarcale retourne inconsciemment pour un instant à sa contradiction historique. Ce "retour" n'est qu'une forme des rapports matriarcaux et n'est aucunement l'essentiel de ces rapports, car l'objectif du mariage matrilocal consiste à assurer une descendance mâle et le régime patrilinéaire, ce

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

qui sera assuré par une femme dont le lignage est en danger de disparaître et par un homme "anonyme" qui, dans le mariage matrilocal joue en premier lieu le rôle d'un mâle. Le cadre sociologique global du mariage matrilocal est donc la société patriarcale d'agriculteurs et d'éleveurs qui se trouvait dans le proche passé sous l'influence des rapports sociaux capitalistes et actuellement sous celle des rapports sociaux socialistes.

Ayant un fort désir d'assurer des successeurs mâles, la société patriarcale des Monténégrins et des Albanais se sert même d'un moyen irrationnel dont l'effet biologique est nul, mais qui, au point de vue social, prolonge la lignée mâle pour une génération. Il s'agit des jeunes filles "tobelija" ou "virdjina" (10) qui ont fait un voeu pour devenir un homme. Une telle fille reste célibataire, porte un prénom et des vêtements d'homme, effectue des travaux d'homme, se trouve en compagnie des hommes et la société dans laquelle elle vit la considère comme un homme.

Tendant à maintenir le régime patrilinéaire, la société patriarcale se sert non seulement du mariage matrilocal qui offre à cette fin des possibilités biologiques réelles, mais aussi d'une catégorie purement sociale, telle que celle des "tobelija". C'est pourquoi le mariage matrilocal dans un milieu patriarcal des peuples yougoslaves ne peut être pris autrement que pour la manifestation ultrapatriarcale de la culture sociale traditionnelle.

N O T E S

1) Les Valaques constituent un groupe ethnique particulier de la Serbie du Nord-Est. Il est bilingue c'est-à-dire que ces gens parlent le valaque et le serbo-croate, la première étant la langue maternelle. Quant à la nationalité, ils déclarent être Serbes.

2) Spiro Kulišič. "Matriarkalni brak i materinska filijacija u narodnim običajima Bosne, Hercegovine i Dalmacije"(Le mariage matrilocal et la filiation matrilinéaire dans les coutumes populaires de la Bosnie, de l'Herzegovine et de la Dalmatie). GLASNIK ZEMALJSKOG MUZEJA U SARAJEVU, N.s. tome XIII, "Etnologija", Sarajevo, 1958, p. 51.

3) Vidovsava Stojančevič-Nikolič. "Porodična zadruga u loskovačkom kraju posle oslobodjenja 1878" (La communauté familiale dans la région de Leskovac, après la libération de 1878). LESKOVAČKI ZBORNIK, t. X, Leskovac, 1970, p. 130.

4) Valtazar Bogišič. Pravni običaji u Slovena (Les coutumes juridiques des Slaves). Zagreb, 1867, p. 134.

5) Spiro Kulišič, op. cit., "Dopuna" (Supplément). GLASNIK ZEMALJSKOG MUZEJA U SARAJEVU, "Etnologija", t. XIV, Sarajevo, 1959, p. 308.

Milica Boškovič-Matič. "Domazetska svadba u istočnoj Srbiji - ostatak matrijarhata u svadbenim običajima" (La noce matrilocale dans la

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Serbie de l'Est - survivance du matriarcat dans les coutumes nuptiales). ZBORNIK XII KONGRESA JUGOSLOVENSKIH FOLKLORISTOV CELJE 1965, Ljubljana, 1968, pp. 181-182.

6) Jovan Erdeljanović. "O poreklu Bunjevaca" (De l'origine des Bunjevci), S K A, Belgrade, 1930, pp. 258-259.

7)Jovan Erdeljanović. "Postanak plemena Pipera" (L'origine de la tribu des Piperi). SRPSKI ETNOGRAFSKI ZBORNIK, t. XVII, Belgrade, 1911, p. 463.

8) Nikola Pantelić. "Društveni život u Negotinskoj krajini" (La vie sociale dans la région de Negotinska Krajina). GLASNIK ETNOGRAFSKOG MUZEJA U BEOGRADU, T. 31-32, Belgrade, 1969, p. 311.

9) S. Kulišić, op. cit., pp. 51, 57; N. Pantelić, op. cit., pp. 313, 314.

10) Mirko Barjaktarović. "Prilog proučavanju tobelija /zavetovanih devojaka/" (Contribution à l'étude des Tobelija). ZBORNIK FILOZOFSKOG FAKULTETA, t. I, Belgrade, 1948, pp. 343-353; du même auteur, "Problem tobelija" (Le problème des tobeljia). GLASNIK ETNOGRAFSKOG MUZEJA U BEOGRADU, t. 28-29, Belgrade, 1966, pp. 273-286.

Août, 1971.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

JUIFS ET ROUMAINS AUX XVI-e ET XVII-e SIECLES

SELON QUELQUES NOUVEAUX TEMOIGNAGES

ANDREI PIPPIDI

Le titre de ces brèves remarques ne doit pas faire naître de faux espoirs. D'abord, il serait exagéré de prétendre que tous les textes sur lesquels nous désirons attirer l'attention étaient inconnus jusqu'à présent. Si le fragment de chronique que nous allons présenter n'implique qu'indirectement une présence juive en Moldavie, au XVI-e siècle, celle-ci est nettement démontrée pour la même époque par les autres documents. Ceux-ci n'ont jamais été cités par les historiens roumains, qui auraient pu s'en servir pour préciser sur certains points la connaissance des rapports des Principautés avec la Pologne et l'Empire ottoman. Quant au dernier texte, celui-là soulève de nombreux problèmes qu'il ne nous sera pas possible de résoudre complètement, quoique la voie ait été frayée par des prédécesseurs illustres. Les informations ainsi retrouvées et rassemblées seront d'un intérêt égal, soit, mais tandis qu'on prépare un corpus de documents, le plus considérable, sinon le premier des recueils de ce genre, on est encore loin de connaître toutes les sources disponibles concernant l'histoire des Juifs de Roumanie. Alors, à l'ample moisson que Victor Eskenasy nous offrira bientôt, qu'on nous permette d'ajouter ces glanures.

*

Dans les instructions des députés à la diète de Piotrkow (janvier 1534) se trouve un passage qui exprime sans ambages l'animosité provoquée par les marchands juifs dont la concurrence devenait menaçante pour la bourgeoisie polonaise: "On devrait mettre un frein à la liberté du commerce des Juifs, qui est extrêmement pernicieux pour tous les Etats du royaume. Car il est arrivé que presque toutes les affaires sont tombées entre les mains des Juifs...Il n'y a pas de place où les Juifs n'aient pas pénétré". Sur quoi, pour montrer les dommages causés à l'économie du pays par les Juifs, on ajoute: "Lorsqu'ils voyagent en Valachie, ils achètent du bétail, des cuirs et d'autres denrées semblables qu'ils exportent hors de Pologne, ce qui est la raison de la grande privation de toutes ces marchandises" (1). Les conseillers de Sigismond I rejetèrent d'ailleurs cette proposition, en

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

faisant valoir l'existence de plusieurs chartes royales en faveur des Juifs et le fait que ces bons sujets payaient toutes les taxes ordinaires et extraordinaires.

Sans doute, comme partout ailleurs dans les documents polonais, selon un usage qui prête à confusion, c'est la Moldavie qu'on entend sous le nom de la principauté voisine, également habitée par les "Valaques", nom médiéval attribué au peuple roumain. Dès lors, on peut rattacher cette mention à celles que nous possédions déjà au sujet des échanges économiques avec Lwow, principal centre du commerce entre la Pologne et le Levant. L'activité particulièrement concernée dans ce document devait être un commerce de transit, car on ne voit pas pourquoi on aurait fait venir de Pologne des boeufs et des cuirs (de bovins) quand le bétail était précisément une des richesses de la Moldavie. Toutes les sources contemporaines en conviennent. Par exemple, Antonio Maria Graziani écrit: "C'est de Moldavie que l'on exporte cette grande multitude de boeufs dont la viande nourrit non seulement les habitants de la Hongrie et de Russie, mais aussi ceux de Pologne, d'Allemagne, d'Italie même, surtout de Venise" (2). Ce qu'on lit dans un "testimonium mercatorum Moldaviensium" de 1557, prouve qu'aux foires de Lwow on vendait des boeufs de Moldavie: dans ce cas, des Juifs de Wlodzimierz avaient acheté à bas prix, semble-t-il, une centaine de boeufs à des marchands moldaves parmi lesquels on remarque un "Shirzinka Abram" de Jassy, apparemment Juif lui aussi (3).

Cette situation n'était pas nouvelle; les documents de la ville de Lwow l'annoncent dès la seconde moitié du XV-e siècle. En 1467 un David, en 1472-1479 un Abraham, accompagné d'un Moïse, tous de Constantinople, sont amenés à Lwow par leurs affaires (4). Mais, à l'époque, la Moldavie d'Etienne le Grand était en guerre contre l'Empire ottoman, ce qui rendait malaisées les communications avec le Sud du Danube (5). Ce n'est qu'après la conquête de Kilia et de Cetatea Albă par les Turcs, en 1484, que la route qui, à travers la Moldavie, reliait Lwow aux anciens comptoirs génois de la Mer Noire, acquit une grande importance pour l'approvisionnement de la capitale ottomane et, par conséquent, tôt après la conclusion de la paix avec la Porte, les Juifs des Balkans et de Turquie y prirent de plus en plus d'intérêt. Ainsi s'explique l'émoi du conseil municipal de Lwow qui, en 1521, protestait contre "les Juifs infidèles qui, depuis beaucoup d'années, ont eu la liberté de faire du commerce et d'acheter certaines marchandises au préjudice et au détriment des marchands chrétiens" (6). En 1564, le légat papal Commendone se plaignait que le commerce entre la Pologne et la Turquie, à travers les ports de la Mer Noire qui avaient appartenu à la Moldavie, fût entièrement entre les mains des Juifs et des Arméniens (7).

C'est alors, en 1567 plus exactement, que des représentants de don José Nasi font leur apparition à Lwow, protégés par un privilège royal, pour s'assurer le monopole de la vente du vin des îles grecques (1000 tonneaux transportés chaque année de Kilia à Lwow) (8). Les agents du

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

agents du "grand Juif" ne sont autres que Hayyim Cohen et Abraham Mosso, dont les noms sont mentionnés en 1570-1571 par des documents de Lwow déjà publiés (9). Rappelons également qu'en 1580 le premier envoyé de la reine Elisabeth à Constantinople, William Harborne, mettant à profit l'expérience de son récent voyage qui, de Gdansk, l'avait mené par Lwow à Jassy, ainsi que les capitulations qu'il venait d'obtenir de la Porte en faveur des marchands anglais, envoyait par mer 110 tonneaux de vin de Crète à destination de Gdansk (10).

Cependant, en Moldavie, le commerce de bestiaux continuait dans les deus sens, ce qui contrevenait aux dispositions prises à cet égard par la Porte. On a plusieurs fois signalé le projet du marchand vénitien Iseppo di Francesco de fournir à la République jusqu'à 17000 têtes de bovins par an, qu'il aurait acheté en Moldavie au prince et aux boyards. Les troupeaux devaient partir de Târgoviște, en Valachie, et se diriger, par Pecs et Szeged, vers la ville allemande de Pettau. Cet intéressant document date de 1560 (11). Il a eu forcément une suite car, en mai 1568, nous voyons la Porte réagir par un firman ayant la teneur suivante: "L'exportation de moutons et de boeufs de la Moldavie et de la Dobroudja en Pologne et en d'autres pays des mécréants étant interdite, des ordonnances très fermes avaient été adressées à ce sujet à feu ton père" (Alexandru Làpușneanu, prince de Moldavie en 1554-1562, 1564-1568). "Néanmoins, malgré ces injonctions, il paraît qu'on continue à exporter du bétail en Pologne et en d'autres contrées. Je t'ordonne, à la réception de la présente, d'être bien attentif à ce sujet et de défendre bien sévèrement ces exportations, soit de la Moldavie, soit de la Dobroudja, de sorte que si j'apprenais encore une fois qu'on ne respecte pas cette interdiction et que des bestiaux sont encore transportés aux pays susdits tu encourreras des réprimandes. Sois donc avisé et ne perds pas un instant pour maintenir rigoureusement la dite défense" (12). Il y a donc lieu de croire qu'en 1579, en arrêtant ce commerce exercé par les Juifs, ainsi qu'il est dit expressément dans le document en question (13), le prince de Moldavie Pierre le Boiteux ne faisait qu'obéir aux ordres reçus du sultan.

En même temps, pourtant, en Valachie, un autre firman répond aux plaintes du prince Alexandre II au sjet de l'activité des usuriers juifs en son pays. Daté du 9 Rebi-ul-Akhir 976 (octobre 1568), ce document peu connu, malgré son ton inévitablement rhétorique, apporte une information non moins précieuse pour l'histoire économique (rétrécissement des moyens monétaires, impact produit par la première pénétration de l'économie capitaliste dans une société traditionnelle) que pour le problème des relations entre Juifs et la population roumaine. Voici le texte: "Tu as envoyé une lettre à ma Porte de Félicité pour me faire savoir que certains Juifs, se rendant en Valachie, parcouraient la campagne en prêtant de l'argent aux pauvres à des taux élevés; ils les rendraient ainsi débiteurs et insolvables; ils auraient épuisé les rayas en les pressurant et en leur enlevant le peu qu'ils possédaient; sous le ci-devant prince Pierre, un grand nombre de

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Juifs seraient venus avec des présents dans l'intention bien arrêtée d'avancer de l'argent à intérêt aux rayas; ils se feraient ensuite accompagner par des gens (de l'autorité) pour leur reprendre leur argent avant même l'époque du payement de la taxe de capitation; de la sorte, ils opprimeraient la classe indigène, qu'ils forceraient, pour ainsi dire, à leur emprunter de l'argent. Tu ajoutes que, par suite de ces agissements, les Juifs ont consacré la ruine de la population pauvre du pays. Tu fais remarquer que les Israélites diffèrent essentiellement des autres habitants du pays en ce qu'ils soutirent par l'usure tout le sang des rayas et, partout où ils se rendent, commettent milles vexations sous des prétextes d'argent. J'ordonne qu'à la réception du présent rapport, si les faits sont tels que tu les a présentés et si les Juifs exercent réellement des vexations au grand dam des rayas, tu fasses les recommandations nécessaires à cet efffet et que tu sauvegardes à l'avenir les intérêts des rayas" (14).

Les faits sont là. Il ne s'agit pas d'habitants du pays et, si certains le sont, ils n'y résident pas depuis longtemps. Le règne de Pierre le Jeune (1559-1568), auquel il est fait allusion, est une époque où de nombreux sujets ottomans, des Grecs notamment, étaient venus s'établir en Valachie. Il est significatif que pour la première fois en 1575 des boyards d'origine grecque ou levantine sont accusés de n'être pas "veramente Vallachi, ma gente che habita da novo nel paese" (15). Durant la même période, une statistique des ventes de terres en Valachie montre 23 villages libres achetés par les seigneurs, chiffre qui ne sera dépassé que dans les dernières années du siècle, sous le règne de Michel le Brave (1593-1601) (16). La crise signalée par notre document précède de peu et fait prévoir le moment de l'asservissement en masse des paysans. Tout en prenant garde de ne pas exagérer la portée de ce texte, qu'il serait facile de prendre au pied de la lettre, il nous semble tenir maintenant une des causes de ce brusque effondrement. En même temps que des courants commerciaux sont brutalement coupés, le besoin de monnaie sera presque triplé de 1558 à 1582; le prince perd une partie de ce qui lui revenait des droits de péage et de la vente des bestiaux élevés sur son domaine personnel, les boyards eux-mêmes, grands propriétaires, gros éleveurs et commerçants, sont réduits à vendre leur bétail aux marchands turcs (geleb), tandis que les paysans, pour rembourser les usuriers, vendent leur liberté avec leur terre. L'inquiétude du prince Alexandre se comprend, si l'on considère que les boyards, contre lesquels il doit se défendre constamment, ont tout à gagner de cette situation, qui leur fournit des terres et de la main d'oeuvre à bon marché. D'autre part, l'appauvrissement des rayas vide les deux trésors, celui du prince et celui du sultan, et mécontente le maître de Constantinople. Il s'ensuit une concurrence entre la pression fiscale et les abus des prêteurs juifs. Les conditions générales de la crise économique de la fin du siècle accentue l'une et les autres. Le conflit entre le prince et les Juifs est d'autant plus intense qu'il est direct, car ceux-ci sont

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

aussi ses créanciers ou ceux de son prédécesseur, ce qui revient au même. Tant que ces "hôtes du prince" ont limité leur activité au grand commerce, ils n'ont gêné qu'une catégorie de contribuables, les marchands indigènes; plus tard ils se sont heurtés aux grands seigneurs qui écoulaient vers les villes de Transylvanie ou de la Pologne une partie des produits de leur domaine. Si les Juifs se trouvaient dans une position plus vulnérable que les Ragusains, prêteurs à gage eux aussi, c'est non seulement à cause de leur situation particulière du point de vue religieux - car les catholiques semblent avoir respecté l'interdit prononcé par l'Eglise contre l'usure -, mais aussi parce que les marchands de Raguse étaient également des importateurs, tandis que les Juifs se spécialisaient dans un commerce d'exportation et de transit. Lorsque Pierre le Boiteux, prince faible, défendit aux Juifs de vendre du bétail en Pologne, il a dû se soumettre aux exigences des grands boyards, car ceux-ci trouvaient leur profit dans ce renforcement d'une interdiction qui les touchait moins que leurs concurents. Mais les boyards ne disposaient pas de capitaux, la masse de métal précieux possédée par eux étant accumulée sous forme de joyaux qu'il n'était que trop facile de mettre en gage. Sous l'éffet des mesures restrictives réclamées par la Porte pour préserver son propre monopole commercial, les Juifs ont été réduits à n'être que les agents du système d'exploitation ottoma, ou se sont tournés vers l'usure, ce qui a eu bientôt pour conséquence l'aggravation de leurs rapports avec l'ensemble de la population des principautés roumaines, aboutissant à la réaction sanglante de 1593, en Valachie et en Moldavie à la fois.

Quoiqu'on puisse penser des conclusions de ce rapide aperçu, trop simples, trop logiques pour être très proche de la réalité, car il faut tout le temps supposer, sous l'enchevêtrement des dispositions juridiques contradictoires, un effort continuel d'ajustement aux nécessités de chaque classe ou groupe social, il n'en demeure pas moins certain que le rôle des Juifs dans la vie économique de l'Europe Centrale et du Sud-Est mériterait une connaissance plus approfondie. Sans les preuves documentaires pour les étayer et préciser, les schémas d'historiens ou sociologues trop confiants flottent. En fin de compte, la leçon à retenir est celle de Roland Mousnier: "Notre documentation sur les mouvements de longue durée laisse échapper trop de petits évènements répetés, indispensables pour comprendre les crises et les révoltes à répétition" (17). Il faudrait davantage de renseignements pour une étude plus fouilée que nous ne pouvons qu'entrevoir" (18).

*

Revenons à présent à l'époque du premier document que nous avons invoqué ici. En 1534, la Moldavie était donc visitée par des marchands juifs dont on ne sait pas exactement s'ils étaient des Sephardim, exerçant leur activité sur le trajet de Constantinople jusqu'à Lwow, ou des Ashkenazim engagés dans le commerce oriental, comme l'indiquerait l'allusion citée ci-dessus aux taxes et aux impôts qu'ils payaient en

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Pologne. Toujours est-il que par leur intermédiaire des informations sur les pays roumains étaient couramment transmises dans l'Empire ottoman. On peut en voir une preuve dans la relation de la campagne de 1538 contre la Moldavie par un chroniqueur juif de Salonique. Il s'agit d'un petit livre intitulé "Extremos y grandezas de Constantinople, compuesto por Rabi Moysen Almosnino, Hebreo, traducido por Iacob Causino, vassalo de Su Magestad Catolica, interprete suavo, y lengua en las plaças de Oran" (Madrid, 1638) dédié au ministre alors tout puissant, Olivarès.

Le texte, qu'un juif du Maroc a traduit au moment où, en Espagne aussi, une riche littérature sur les Turcs se développe, est bien daté; l'auteur a achevé son livre le 24 avril 1567. Celui-ci, Moïse ben Baruch Almosnino (vers 1500 - vers 1580 ?), ayant écrit pour José Nasi un ouvrage au titre intéressant, "Regimiento de la vida" fut également le traducteur, en 1553, du traité d'astronomie de Juan de Sacrobosco, "Sphaera Mundi" (en hébreu, "Beth Elohim") (19). Sa chronique commence par une description de la ville de Salonique, dont il vente l'antiquité, avec des détails sur le climat, la vie quotidienne des habitants, des données économiques, des notes suggestives sur les moeurs. Dans un désordre pittoresque, il évoque tant d'aspects habituellement négligés par les narrateurs plus conventionnels que nous croyons voir cette cité gréco-juive, avec ses femmes, ses mendiants, ses maisons, ses auberges du bord de la mer où l'on trouvé du bon vin et du poisson frit, ses autres plaisirs parmi lesquels il n'a garde d'oublier la conversation.

Ecrivant sous le règne de Sélim II, il compte dix sultans jusqu'à celui-ci, contrairement à l'opinion de Joseph Cohen, "moderno historiador hebreo", qu'il critique, en s'appuyant sur des sources turques. C'est ainsi qu'il a été amené à consulter "la cronica real (que llaman Tarix Otoman)", peut-être la chronique de Rustem Pacha, "Tarih al-i Osman", sinon celle de Mehmed Neşri qui porte le même titre. Selon Moïse Almosnino, cet ouvrage était "un breve compendio de los que fueron, en letra y lingua turquesca, desde el primer Otomano hasta acta, que todos los hombres peritos desta nacion lo tie en por muy verdadero" (20). Il paraît cependant qu'il n'a pas eu recours à cette chronique que pour l'histoire des premiers sultans, ce qui conviendrait au cas de Neşri, dont le récit s'arrête en 1520, date de sa mort. Les informations concernant la campagne de Soliman II en Moldavie, sommaires comme elles sont, proviendraient d'une autre source ou seraient tout simplement l'écho de ce qu'on racontait encore à ce sujet trente ans après, dans une des grandes villes de province de l'Empire ottoman.

Voici donc ce texte: "La sexta guerra que dio, fuè contra el Rei de Bogdan, que aviendole negado la obediencia y dexado de pagar el tributo que debia, pareciendole poder resister a su absoluto poder, visto por el gran Senor esta rebelion y sobervia, se puso sobre el con su exercito, acompanado de los mayores y mas poderoscos de su Reino, y a fuerça de armas sugeto aquel Reino mas de lo que era; de forma que en

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

ningun tiempo tiendria animo para sacudir el yugo, come aora lo intento; y aunque pudiera castigar a este Rei acobandole de todo punto, sin dexar del memoria, usando de su acostumbrada piedad, no lo hizo, ni saqueo la tierra, de donde sacara buan tesoro, contentandose con solo el tributo que se le debe" (21).

On voit qu'il n'y a ici aucun renseignement supplémentaire par rapport aux relations des chroniqueurs ottomans. Tout au plus peut-on remarquer que ce que Moïse Almosnino dit à propos de la sujetion, pire qu'auparavant, à laquelle la Moldavie fut réduite en 1538 est plus juste que le solennel éloge de Soliman, pour ses "bondad, virdud y buenos propositos". Un effet de sa bonté serait la décision du sultan de ne pas mettre le pays au pillage et de se contenter avec le tribut, mais les sources contemporaines parlent du trésor qui aurait été saisi par les Turcs à cette occasion.

D'autres pages donnent, à propos de José Nasi, le duc juif de l'Archipel, une description de Delos et d'Andros, avec une mention du temple d'Apollon, dont on garde encore le souvenir dans la première de ces îles (22). Enfin, on retiendra, pour son intérêt inattendu, le dialogue que l'auteur aurait eu vers 1560 avec le mufti "en algunos puntos de Filosofia", prouvant que certains Turcs avaient alors une connaissance très sûre des écrits d'Aristote et de Galien (23).

Ayant vu dans quelles conditions économiques les premières communautés juivesont pris pied en Moldavie et en Valachie, nous avons pu constater que l'attitude des Juifs de l'Empire ottoman à l'égard des Roumains était à peu près celle des Turcs qui avaient favorisé leur installation, peu enclins à la sympathie envers les habitants d'un pays conquis. Un autre document, moins laconique, va à présent éclairer les sentiments inspirés par les Juifs aux chrétiens vivant sous la domination ottomane. L'espace d'un siècle sépare ce texte de ceux que nous venons d'examiner, mais pendant ce temps le conflit ne s'était pas apaisé, quoique, pour mieux résister à l'agression, les structures sociales et mentales s'étaient assouplies.

Venons donc à l'histoire de la Juive Marcada. Le texte grec de cette ballade rimée a été plusieurs fois imprimé, sous le titre "Histoire de la Juive Marcada, furtivement enlevée, le 15 du mois de juillet de l'année 1667, à ses parents qui demeuraient à Constantinople, dans le quartier du Fanar, par une jeune Albanais nommé Dimos, qui se rendit ensuite en Hongro-Valachie, où le prince de ce pays le combla d'honneurs et lui fit épouser cette jeune fille". Après la prmeière édition, à Venise en 1668, il y en a eu quatre, connues par Emile Legrand (1683, 1803, 1858, 1863) et encore une cinquième, citée par Nicolae Iorga (1869), toutes parues également à Venise. Emile Legrand a publié cette version, l'accompagnant de sa traduction française, dans son "Recueil de poèmes historiques en grec vulgaire relatifs à la Turquie et aux Principautés Danubiennes" (Paris, 1877). Sans utiliser cette édition critique, Nicolae Iorga a reproduit 150 vers, sur les 772 de la rédaction complète, en résumant le reste, avec un bref commentaire (24). Beaucoup plus tard, une publication d'A.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Galante a révélé l'existence d'une version arménienne contemporaine, traduite en français par B. Nichanyan, "libraire à Istanbul et, en même temps, historien" (25). Malheureusement, cet éditeur n'a connu ni Legrand, ni Iorga, et ne s'est pas soucié du rapport entre le texte grec et le texte arménien.

Le texte publié par Galante étant le moins connu, c'est lui que nous allons suivre pour condenser rapidement les faits racontés. Il débute ainsi: "Dans la ville d'Istanbul, une fille juive habitait près de la porte du Phanar...C'est là, à la porte, que vendait du pain un Albanais robuste, de foi grecque". Celui-ci, le jeune Dimos, tombe amoureux de cette Dalila qui, "elle aussi, brûlait d'amour pour le héros grec". La mère de la jeune fille propose à Dimos de se convertir au judaïsme. "Dimos répondit: ma bien aimée, qui, depuis toujours, a ouï dire qu'un chrétien est devenu juif et qu'il échangea la lumière contre les ténèbres?" A son tour, il demande donc à son amie d'embrasser la religion chrétienne. Elle lui répond: "Tu dis des choses, des paroles merveilleuses, mais moi, l'égarée, comment oserais-je accomplir jamais cette grande oeuvre? Les Juifs me tueront sans pitié et ta part de vie, ils te l'ôteront". Dimos l'engage alors de s'enfuir avec lui "dans son beau pays". Quelques vers touchants rendent vraisemblable la scène où le jeune homme, tout en contant fleurette à sa belle, la prépare à la conversion: "Assis côte à côte, ils se mettaient à table, faisant le signe de la croix sur leur visage et, sérieusement ou quelquefois en riant, Dimo louait fort la loi du Christ". Cependant, "les parents de Dimo, habitant le pays des Valaques, dont quelques-uns étaient les grands du pays, lui écrivirent: En vain tu restes là, comme un étranger dans le pays des Turcs. D'autres viennent chez nous et s'amusent, passant bien leur temps en paix et en repos et prennent part tous les jours à notre bien-être, tandis que tu deviens pour nous un étranger". Ce message jette Dimo dans une cruelle perplexité. Le poète décrit ainsi son trouble: "Comment partir, moi esclave, quand mon coeur s'attache à la fille juive? Son amour me brûle, épuise mon âme, le malheur m'a pris, il n'y a pas d'issue". Le héros écrit alors à ses frères, "de fort noble race", auxquels il expose sa situation ("mes habits sont sales et faits en 'aba' et je mange du pain comme si l'on me battait"), pour leur demander conseil: "Comment pourrais-je la chasser de moi? Comment pourrais-je ne plus la voir? Comment oublierais-je son grand amour? Amour qu'on ne peut dire ni raconter". Et le poète reprend: "Cette lettre arriva en toute vitesse, en Valachie, au frère de Dimo, qui se trouvait là". Ici il y a une lacune dans le texte, mais la réponse du frère devait être encourageante, car les amoureux "se mirent en route sur des chevaux qui volent et, dans quelques jours, ils passèrent le Danube. Ils passèrent les limites du pays des Turcs et arrivèrent rapidement chez les chrétiens, devant le Baron, qui fut leur parrain. On la baptisa vite, avec une grande pompe, on les maria glorieusement, et on combla de cadeaux l'époux et l'épouse".

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

La moitie suivante, distincte, raconte longuement le scandale produit dans la communauté juive de Constantinople. On cherche les fuyards partout, en fouillant les maisons recques du Phanar. Les hrétiens (donc pas seulement les Grecs) "se mirent à outrager la nation juive", ils composent des chansons satiriques sur "la fille du Tchifout" (Juif) qui a été enlevée par "l'Arnaout" (Albanais). Ces chansons se répandent par la ville, "dans les rues et les places...petits et grands élevaient leur voix...les plaisanteries remplissaient les rues, on écrivit des poèmes sur le haut fait de Dimo, sur son brave coeur et sur l'amour de la fille".

En contrepoint avec ces sarcasmes, les lamentations de la mère sont d'une beauté singulièrement émouvante: "On a pris de ma main ma fille chérie. On a laissé sans enfant sa mère éplorée. On a coupé de son arbre le fruit vert. On a changé ma lumière en obscurité...Je n'en ai aucun repos, ni le jour, ni la nuit. Je brûle, je souffre dans feu et flamme, je brûle, je me dessèche pour l'amour de ma fille. Son père qui est à l'étranger, en Egypte, quand il apprendra le fait que lui dirais-je?" Ici seulement, la vraie poésie est atteinte. Cette complainte s'achève par des malédictions adressées au séducteur: "Que les pleurs de ta mère na tarissent point...Il faut te passer des fers au cou, t'attacher des chaînes aux pieds comme à un criminel, mauvais Bosniqaue, homme de Dobroudja, incirconcis pécheur, cruel Albanais!".

La mère va se jeter aux pieds du sultan d'Adrianople, elle réclame justice au kaîmakam, mais celui-ci exige des témoins musulmans, car le témoignage des Juifs, "lesquels ont été et seront toujours des partisans", n'est pas considéré valable par les juges turcs. Les marchands grecs, accusés de complicité avec Dimo, sont reconnus innocents, la mère meurt de douleur, les Juifs sont accablés de honte. Telle est l'histoire, dont la conclusion éloquente tient dans ces trois vers:

"Pour vous être utile, je me suis donné de la peine,
Et j'ai écrit un poème gai pour les festins,
Réjoui je serai si vous ne m'oubliez pas".

Celui qui demande ainsi la bienveillance de ses auditeurs (non des lecteurs, car la ballade était évidemment faite pour être récitée), l'auteur ne cache pas son nom. C'est Eremiya Tchélébi Kumurdjian (1639-1695), un Arménien d'Istanbul et un "professionel" de cette sorte de poésie, car il fait allusion à une autre chanson qu'il aurait écrite "contre le vil anti-prophète". A. Galante a vu là justement une preuve que les évènements racontés ici seraient à placer peu après 1666, date de l'épisode du pseudo-Messie juif Sabbatai Sevi. Or, nous savons qu'ils se passèrent très exactement en juillet 1667, ainsi qu'il ressort du titre de la version grecque. Cette dernièrene serait-elle qu'une traduction?

Il y a certaines différences entre celle-ci et le texte arménien, des passages qu'on pourrait croire ajoutés, car ils ne se trouvent pas dans la version arménienne (prologue, description de la beauté de Marcada, dialogue de Dimos avec son cousin Ghinis, discours du haham à

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

la synagogue, récit des péripéties des fuyards et des Turcs envoyés à leur poursuite, chanson d'amour de Dimos, détails sur l'accueil des deux jeunes gens à Bucarest). Dans le texte grec on lit: "les Arméniens et les Grecs se moquaient d'eux" (vers 133), "Turcs, Grecs et Arméniens se moquèrent de nous" (vers 423), "tous les Grecs et les Albanais se moquent de nous" (vers 453), mais Kamurdjian lui-même avoue qu'il écrivit sa chanson lorsque déjà existaient d'autres ballades inspirées par l'exploit de Dimos; le poème imprimé en 1668 devait être achevé depuis un certain temps. Il est probable que la chanson arménienne et une première forme de la ballade grecque sont des créations jumelles et qu'il y a eu de l'une à l'autre influence réciproque, comme il était naturel dans le milieu cosmopolite d'Istanbul.

La rédaction grecque que nous connaissons a été revue et augmentée avant l'impression par le scribe, qui prie le Christ: "acordez-moi la lumière et l'intelligence, donne de la force à mes mains, donnez-moi de la bonne humeur, afin que, moi qui suis votre serviteur je puisse écrire un poème rimé et rendre partout fameuse la Juive MMarcada" etc. D'ailleurs, Legrand a déjà observé que ce début rappelle celui de l'Histoire de Tagiapiera. L'avertissement aux lecteurs a été aussi ajouté, avec les louanges qu'il accorde aux "historiens et aux typographes". De toute évidence, l'auteur grec connaît mieux la Valachie. Il cite le nom roumain que Marcada a reçu au baptême (Zamfira), à Bucarest il signale exactement "le monastère dit du Prince Michel" (Mihai-Vodà), il désigne la cour du prince d'un mot roumain ("curte"), enfin il donne le nom du prince lui-même, Caradja (Karatsia). Cela a surpris, car c'est Radu Léon qui régnait en 1667 (26). Cette fois c'est probablement la version arménienne qui est dans le vrai, car il n'est pas question de prince, mais d'un baron, donc l'un des "grands du pays", qui serait alors un membre de la famille Caradja, peut-être Constantin, grand "postelnic" de Valachie en 1662-1663. Il y a aussi dans le texte grec des saillies dirigées contre les Turcs qui, naturellement, ne se trouvent pas dans la satire de Kumurdjian. Celui-ci, écrivant à Constantinople, n'eût pas osé écrire que "le Turc se fait facilement le vengeur de chacun, pourvu qu'on lui remplisse les mains d'or" (vers 477-478). De même, l'auteur grec raconte malicieusement la mésaventure des bostandjis qui se font voler leurs chevaux et leurs armes, devant ensuite rentrer en piteux état. D'où notre supposition que ce poème imprimé à Venise a été écrit soit dans cette ville même, soit en Valachie.

Ceci nous amène à considérer la question de la première édition de l'histoire de Marcada. En s'appuyant sur le témoignage d'Alexander Helladius, Nicolae Iorga avait lancé l'hypothèse que ce livre aurait été imprimé à Bucarest entre 1667 et 1672 (27). Helladius, qui avait séjourné à Bucarest en 1713 et qui publia l'année suivante son "Statum praesens Ecclesiae Graecae", affirmait seulement que l'Histoire de Marcada d'abord, ensuite le poème de Stavrinos sur les Exploits de Michel le Brave avaient été publiés sous les auspices de Şerban Cantacuzène, prince de Valachie de 1678 à 1688, ou de son père! Ce

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

dernier, Constantin Cantacuzène, étant mort depuis 1663, il était absolument impossible de lui attribuer un rôle dans l'introduction de la typographie grecque en Valachie. Iorga a donc interprété l'indication de Helladius dans un sens un peu différent: en 1667, Şerban aurait fait imprimer les deux brochures à Bucarest avec des caractères grecs envoyés de Venise par son frère Constantin.

Qu'il en soit ainsi, rien ne l'a encore prouvé. Par contre, Legrand avait retrouvé deux éditions de l'Histoire de Marcada, parues à Venise "con licenza dei superiori", en 1668 (certainement, la première) et en 1683. Quant aux exploits de Michel le Brave, il en existe aussi une édition vénitienne de 1683, qui contient également les vers historiques et parénétiques de Matthieu des Myres. A l'origine, ces "conseils" étaient destinés au prince Alexandre Iliaş (1616-1618). A la réimpression, ils pouvaient servir encore "ad usum Serbani Boebodae". Helladius le dit; donc, l'édition qu'il a vue avait été publiée sous le règne de Şerban. Ainsi, ce serait un argument pour fixer en 1683 le moment où, Şerban étant sur le trône de Valachie, les deux livres sont sortis, l'un après l'autre, des presses vénitiennes.

Ajoutons que le sens antiottoman très prononcé de l'oeuvre de Stavrinos, son admiration pour un prince roumain qui avait été le plus redoutable des rebelles contre la Porte, rendaient impossible à cette époque une édition à Bucarest. A Venise, elle devait être d'autant mieux accueillie que les nouvelles du Siège de Vienne, arrivant en même temps, avaient créé un état d'esprit favorable à la guerre contre les Turcs.

Seulement, pour compliquer encore ce puzzle bibliographique, on signale (28) une édition des Exploits de Michel le Brave, publiée à Venise en 1668, donc en même temps que l'Histoire de Marcaa, ce qui rendrait raison à Helladius; Şerban Cantacuzène ne régnait pas encore, même dans ces conditions, son rôle dans l'affaire n'est pas à exclure. Si l'on doit abandonner l'idée de l'existence d'une typographie grecque à Bucarest avant 1690, la certitude n'en est pas moins acquise que l'idée de publier à Venise les deux livres est venue de Valachie. Ceci, pour les raisons suggérées par Iorga lui-même: l'étroite association entre la famille Cantacuzène et le culte de Michel le Brave, lequel était aussi un héros très populaire auprès des Grecs, ainsi que le caractère sensationnel des faits racontés dans la seconde brochure et qui venaient de se passer à Bucarest.

L'un des personnages associés à la publication du poème de Stavrinos, Panos Pepano, qui se chargea des frais d'impression, n'était pas un marchand, comme on l'a cru parfois, mais un prêtre originaire de Pogoniani, en Epire, qui avait été l'ami de Matthieu des Myres, son compatriote. Matthieu était mort en Valachie en 1624. Pour l'avoir connu, Panos Pepano devait être un vieillard en 1667, lorsqu'il vivait à Venise, recevant dans sa maison le jeune Constantin Cantacuzène qui était venu étudier à Padou. En 1631, 1646 et 1651, on le trouve encore en Valachie. Après s'être établi à Venise, la préface qui précède les Exploits de Michel le Brave assure qu'il "n'a cesssé d'entretenir une

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

ardente affection pour l'illustre Valachie" et qu'il "a désiré lui donner un gage de bon souvenir" (29). Un autre Panos Pepano, son fils, est mentionné comme son héritier dans un document du 17 novembre 1671; donc, à cette date, il était déjà mort (30). C'est la preuve que la préface, reproduite ensuite sans changements en 1672, 1683, etc., a été écrite en 1668, pour cette édition dont l'existence, supposée par Iorga, n'avait été admise par Legrand qu'avec une "confiance limitée" (31).

Les frères du premier Panos se nommaient Ghinea et Dona, tous les deux marchands. Le second fut en 1661 le fondateur du monastère de Codreni-Màrculeşti, sur les bords de la Mostiştea, près de Bucarest, où sa pierre tombale, avec une belle épitaphe grecque, existe encore au milieu des ruines (32). Lors de sa mort, en 1667, Constantin Cantacuzène, son ami, fit la traduction de son testament du grec en roumain (33). Le docteur Demetrio Pepano, qui écrivait des vers latins en 1674, à Constantinople, serait le fils de Dona (34). Şerban Cantacuzène, ayant épousé la fille d'un autre marchand vlaque d'Epire, Rusta Ghinis, était peut-être leur parent (35).

On le voit, cette famille possédait la confiance des Cantacuzènes, et, par son origine, devait s'intéresser à l'aventure de Dimos, lequel est considéré tantôt comme Albanais, tantôt comme Grec (cf. vers 467, 487, 528), "un vaillant pallikare" (vers 735). Dans la ballade, il est fait mention d'un cousin de Dimos, "originaire du même village que lui" (vers 232), qui s'appelait Ghinis. Ce que nous savons sur la position de ses parents en Valachie ne contredit pas une relation de parenté entre les Pepano et le jeune boulanger du Phanar.

Qu'en est-il de l'auteur de la rédaction grecque de l'Histoire de Marcada? S'il faut avancer un nom, celui du hiéromoine Néophyte semble très acceptable. Il signe la préface ajoutée par l'éditeur des Exploits de Michel le Brave, il y donne les preuves d'une connaissance de la langue roumaine et de la Valachie qui suppose une expérience personnelle du pays. Surtout, il est certainement, quoiqu'on ne s'en soit pas aperçu jusqu'à présent, l'auteur d'une farce en vers grecs, l'Ecurie, écrite à Bucarest en 1692 (36).

Ce que la coexistence entre chrétiens et Juifs pouvait être dans les grandes villes du Sud-Est européen (Bucarest, Salonique, Constantinople notamment), des textes comme l'Histoire de Marcada, melheureusement trop rares, nous le disent durement. A les lire, on mesure les rancoeurs, l'envie ou le mépris qui viennent de vivre porte à porte. Pour l'histoire des attitudes mentales, un tel matériau est d'un extraordinaire intérêt. En soi, par son contenu, et aussi par sa popularité (le nombre d'éditions), qui atteste que c'est bien ce que les lecteurs attendaient. Cette société où les préjugés religieux sont encore très forts se plaît à imaginer le Juif dans une posture grotesque. Mais elle n'en est pas moins capable de compassion. Elle est surtout sensible à l'appel de l'amour partagé et courtois qui, à l'occasion, peut transgresser l'interdiction du rapt, défier l'autorité des parents et celle de l'Etat, surmonter même les obstacles élevés par

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

la religion, pourvu que finalement on se réconcilie avec la morale de l'Eglise. C'est dire que l'assimilation par le baptême et le mariage n'est pas reprouvée. Cette voie reste toujours ouverte mais, en ce temps et en ce lieu, elle est trop rarement prise pour qu'on puisse la considérer normale. Le retentissement de l'aventure de Marcada montre bien son caractère exceptionnel.

Qu'on se rappelle la scène finale: "On dressa dehors une très grande table où dinèrent les boyards, et dans le palais, une autre table où prirent place la princesse et les femmes des boyards; on mangea et on s'amusa jusqu'au soir, avec des chansons et des divertissements". Les coutumes sont restées rustiques. Sous la pompe princière, c'est un peu la noce au village. Ainsi, ce mariage qui consacre l'adoption de l'étrangère est l'occasion de ces fêtes dont l'imagination populaire garde une profonde nostalgie.

On veut bien que ce soit, pour l'heureux couple, le dernier mot de l'histoire. Mais c'est encore dimanche; le lendemain de la fête, la vie de tous les jours recommence et elle est moins joyeuse. Les ressentiments humains sont ténaces et la justification qu'ils trouvent importe peu: en l'ocurrence, le prétexte religieux ne s'y prête que trop bien.

Un spécialiste du folklore reconnaîtrait dans l'Histoire de Marcada tant de clichés qu'il pourrait soupçonner un scénario fabriqué de toutes pièces. Les Juifs alliés aux Turcs c'est un cri d'alarme commun à toute la chrétienté du XVI-e siècle, plus strident dans Le Juif de Malte de Marlowe qu'ailleurs. Les lamentations de la mère de Marcada rappellent celles de Shylock. L'enlèvement de la jeune fille, son baptême et son mariage sont partout au centre du sujet. Que les évènements soient, cette fois authentiques, ne fait que renforcer le tissu de lieux communs et de préjugés. Ce "love story" glorifie la conversion mais en même temps, en accumulant en arrière-plan les expressions d'aversion et de mépris pour les fidèles de la synagogue, l'auteur est soucieux, on le devine, de détourner de tout contact avec eux, qui serait une souillure. Cette contradiction inhérente au texte a du être vêcue par les contemporains.

Nous n'avons qu'une seule version des faits, celle qui nous est offerte du côté chrétien. De l'autre côté, les lois, écrites ou non, n'étaient pas moins strictes. Les enfreindre, c'est une désertion qui porte atteinte à la collectivité, que son statut social inférieur condamne à la solidarité. Il y a eu affront public et, en prenant le parti du ravisseur, les rieurs aggravent l'accident; on en gardera longtemps le cuisant souvenir. Cet acharnement tragique, dont la littérature et les faits vécus nous portent témoignage, tend à stabiliser l'antagonisme. Non, quoi qu'en dise son auteur, l'Histoire de Marcada n'est pas "un poème gai".

Puisqu'il faut en conclure, rappellons en quoi ces documents nous ont aidés à comprendre l'évolution des rapports entre les peuples et les religions de l'Empire ottoman. Avoir constaté que l'usure a rendu les Juifs impopulaires n'était qu'un faible progrès au delà de

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

l'explication par l'opposition religieuse, et ce pas avait été franchi depuis longtemps. Il nous a fallu donc remonter aux causes premières, donc voir les conditions dans lesquelles il y a eu implantation économique. Là encore, une erreur à éviter; si la conquête ottomane a favorisé les affaires des marchands juifs, protégés par le sultan et plus tard par les princes roumains même, qui leur empruntaient de l'argent comptant, ce n'est pas elle qui les a introduit en Moldaive et en Valachie. Leur présence dans les Principautés remonte au milieu du XV-e siècle, elle précède le moment où la Moldavie a été contrainte de payer tribut à la Porte (1456) et elle est due au commerce privilégié entre la Pologne et la Moldavie (37).

Si à présent on se demande quels sentiments ont inspiré aux témoins juifs les conflits qui opposèrent au XVI-e siècle Turcs et Roumains, il n'est guère surprenant de trouver un certain attachement envers l'autorité ottomane qui agit lorsque cette autorité, sous la sauvegarde de laquelle ils ont placé leur négoce, est menacée par des révoltes. Mais le sultan, le Grand Seigneur, est le protecteur de tous ses sujets et l'exemple considéré montre que, pour rendre les rayas capables de payer les impôts, il n'hésite pas à sévir contre les Juifs, que ceux-ci ont accusé d'être la cause de leur appauvrissement. Certes, la fiscalité seule était suffisamment lourde. Admettons que l'usure exercée par les Juifs y ajoutait son poids (mais on a remarqué que cette forme d'activité économique s'est substituée au commerce des bestiaux seulement après les restrictions dont celui-ci a été frappé pour défendre le monopole ottoman). Dès que les affaires privées portent atteinte aux intérêts de l'Etat, donc pour assurer les entrées de son trésor personnel, l'empereur ou le prince réagissent promptement.

D'autre part, les Juifs ayant ainsi attaché leur sort au maintien de l'ordre établi par la conquête, quelle pouvait bien être l'attitude des Grecs, Arméniens ou Roumains à leur égard? Qu'on ne s'en tienne pas à l'explication "politique" patriotique: il est notoire que, de tous les gouvernés de l'Empire, les seuls à n'avoir jamais la chance de devenir gouvernants, en pays d'Islam comme en pays chrétien, ont été justement les Juifs, sauf de très rares exceptions. Cependant, il leur est souvent arrivé d'être associés aux Turcs dans la haine que les peuples sud-est européens portaient à leurs exploiteurs. Et on ne manquera pas de rapprocher cette situation à celle des Grecs, auxquels Slaves et Roumains reprochent leur obéissance aux ordres de la Porte quoiqu'on ait vu dans ls pages précédentes les querelles qui élevaient entre eux et les Juifs un rempart presque infranchissable.

Alors, sachons reconnaître la valeur des idées populaires: elles ne sont précieuses que pour l'historien des mentalités. Pour autant qu'on croie à des causes objectives, notre interrogation ne doit pas se détourner de l'explication économique. La pénétration des relations capitalistes dans une société traditionnelle est un long drame que les Roumains et les nations balkaniques n'avaient pas encore cessé de vivre au début de notre siècle et ce qu'on peut savoir de cette époque, bien

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

plus proche de nous que celle que nous étudions peut être projeté, à défaut d'informatons plus sûres, plus directes, sur la situation qu'on essaie de reconstituer. Encore faut-il ne pas oublier sur quelle classe sociale nous éclaire le témoignage des documents analysés. Ceux dont l'action économique contribue vigoureusement à accélérer la circulation de l'argent de bas en haut s'attirent d'abord le ressentiments des "pauvres", puis celui des "riches" qui, par conformisme, se conduisent et pensent comme la majorité.

Car, en même temps, le dédoublement de l'historien l'oblige à tenir compte d'un autre ordre des faits, ceux de la conscience. Il tâche de comprendre les hommes, il connaît leur étonnante "incapacité de formuler les vraies raisons autrement qu'à travers des symboles consacrés" (38). Il s'enquiert si ce que ceux-là ont cru vrai était vrai, mais il doit aussi accepter leur vérité. En ce sens, il était juste que notre enquête s'arrêtat sur un texte qui, pourvu qu'on le lise attentivement, nous révèle la force durable des préjugés et l'ambiguité qui dissimule la réalité profonde.

N O T E S

1) Salo Wittmayer Baron - A Social and Religious History of the Jews; XVI, Poland-Lithuania. 1500-1650, Columbia University Press, 1976, pp. 133-134, citant Acta Tomiciana, XVI, 1, ed. par W. Pociocha, Varsovie, 1967.

2) M. Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, P. Cernovodeanu - Călători străini despre ţarile române; II, Bucarest, 1970, pp. 381-382.

3) N. Iorga - Studii şi documente cu privire la istoria Românilor; XXIII, Bucarest, 1913, pp. 341-342.

4) Ibid., pp. 301, 307, 312, 313. Mais, à lui seul, le nom n'est pas une preuve, car, dans un document des mêmes archives et publié par le même historien, on retrouve en 1438 "David, filius Moysi, Armenus" (N. Iorga - Studii istorice asupra Chiliei şi Cetăţii Albe; Bucarest, 1899, p. 293). Cf. idem - Opere economice; Bucarest, 1982, p. 513, tout en niant la présence du commerce juif en Moldavie avant 1550. Voir également N. Iorga - Istoria ovreilor în ţările noastre; Analele Academiei Române, mem. secţ. istorice, s. II, t. XXXVI, 1913, pp. 168-171.

5) Un écho de ce conflit et de ses conséquences pour les marchands juifs de Turquie qui se hasardaient à traverser la Moldavie est recueilli en 1523 par Rabbi Elijah ben Elqana Capsali de Crète (Meyer A. Halévy - Les guerres d'Etienne le Grand et d'Uzun Hassan contre Mahomet II d'après la "Chronique de Turquie" du Candiote Elie Capsali; Studia et Acta Orientalia, I, 1957, pp. 189-198.

6) S. W. Baron, op. cit., p. 108.

7) Ibid., pp. 50-51 (la lettre de Giovanni Francesco Commendone du 25 mars 1564 est citée d'après J. C. Albertrandi - Pamietniki o dawmej

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Polsce; I, pp. 99-102). Sur ce prélat, voir Càlàtori stràini; II, pp. 372-376.

8) Andrei Pippidi - Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne; Bucarest-Paris, 1980, pp. 127-128. Il n'est pas inutile de rappeller ici un document turc, dont nous devons le résumé à notre collègue M. A. Mehmet, que nous remercions pour la permission de le citer, avec d'autres, avant la publication qu'il en prépare. C'est un ordre du sultan Sélim II, adressé le 7 septembre 1568 aux beys et aux kadis des ports de la Méditerranée et de la Mer Noire, pour assurer le libre passage d'un navire chargé de vin de Crète destiné au prince de Moldavie Bogdan Làpuşneanu.

9) N. Iorga - Studii şi documente; XXIII, pp. 352-354.

10) Susan A. Skilliter - A Documentary Study of the First Anglo-Ottoman Relations. William Harborne and the Trade with Turkey. 1578-1582; Londres, 1977. Voir notre compte-rendu dans la Revue des Etudes Sud-Est Européennes, XVIII, 1, 1980, pp. 154-156. L'un des associés de Harborne, Pietro Galante, de Péra, voyage en Moldavie en 1572 et se retrouve à Constantinople en 1587 (N. Iorga - op.cit., pp. 356, 388).

11) Voir les contributions d'Ugo Tucci et de Vera Zimanyi au volume Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento; édité par Tibor Klaniczay, Budapest, 1975, ainsi que notre compte-rendu dans la Revue Roumaine d'Histoire, XVI, I, 1977, pp. 183-184. Sur cet épisode et d'autres mentions du commerce de bétail, voir N. Iorga - Opere economice; pp. 536-538. Cf. l'étude de L. Makkai, citée ci-dessous, note 18.

12) Bibliothèque de l'Académie de Bucarest, 58/DLXXX, document turc en date du 9 Zilkadé 975, adressé au prince Bogdan Làpuşneanu. La traduction française a été revue par nous. Traduction russe et résumé français par M. Maxim-Vorniceni dans Vostočnie istočniki; III, Moscou, 1974, pp. 277 et 293.

13) B. P. Haşdeu - Archiva istoricà a României; I, 1, pp. 172-174. Cf. N. Iorga - Istoria evreilor; p. 171.

14) Bibliothèque de l'Académie, document turc 86/DLXXX, traduction française revue par nous. Voir N. Iorga - Documente şi cercetàri asupra istoriei financiare şi economice a principatelor române; Bucarest, 1900, p. 180.

15) Hurmuzaki; IV, 2, p. 95. Cf. A. Pippidi, op.cit., p. 54, n.2.

16) H. H. Stahl - Les anciennes communautés villageoises roumaines. Asservissement et pénétration capitaliste; Bucarest-Paris, 1969, p. 220.

17) Roland Mousnier - Fureurs paysannes. Les paysans dans les révoltes du XVII-e siècle; Paris, 1967, p. 318.

18) Nous croyons devoir revenir sur ce sujet. En attendant, voir Laszlo Makkai - Das Ungarische Viehhandel. 1550-1650; in Der Aussenhandel Ostmitteleuropas. 1450-1650; édite par Ingomar Bog, Cologne-Vienne, 1971, pp. 483-506; idem,"idem, Neo-Serfdom. Its Origin and Nature in East Central Europe" ; Slavic Review, XXXIV, 2, 1975, pp. 225-238.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

19) Meyer Waxman - A History of Jewish Literature; II, New York-Londres, 1960, p. 319. Cf. M. Franco - Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire Ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours; Paris, 1897, p. 77; S. Winiger - Grosse Jüdische National-Biographie; I, Czernowitz, 1925, pp. 109-110.

20) Extremos y grandezas de Constantinopla; p. 64.

21) Ibid., pp. 88-89.

22) Ibid., p. 77.

23) Ibid., p. 143.

24) N. Iorga - Studii şi documente cu privire la istoria Românilor; XXI, Bucarest, 1911, pp. 95-100. Cf. Idem - Geschichte des Osmanischen Reiches; IV, Gotha, 1911, p. 377.

25) Abraham Galante - Nouveau recueil de nouveaux documents inédits concernant l'histoire des Juifs de Turquie; Istanbul, 1952, pp. 56-72.

26) N. Iorga - Studii şi documente; XXI, p. 100, intrigué par ce détail a supposé une substitution de nom après 1812, quand le trône de la Valachie fût occupé par Jean Caradja.

27) Ibid., pp. 90, 94-95. Cf. Idem - Câteva ştiri nouà relative la legàturile noastre cu biserica constantinopolitanà în a doua jumàtate a secolului al XVII-lea; A. A. R., m.s.i., s. II, t. XXXVIII, 1915-1916, p. 18.

28) Em. Legrand - op.cit., p. 16, mais il ne cite qu'avec les plus grandes réserves cette indication de G. Zaviras.

29) Ibid., p. 21; N. Iorga - Studii şi documente; VI, p. 601; idem (éd) - Operele lui Constantin Cantacuzino; Bucarest, 1901, pp. 7, 9; idem - Fundaţiunile domnilor români în Epir; AAR, m.s.i., s. II, t. XXXVI, 1914, p. 887; N. Stoicescu - Bibliografia localitàţilor şi monumentelor feudale din România. I, Ţara Româneascà, I, 1970, p. 259.

30) Operele lui Constantin Cantacuzino; p. XXXVII.

31) Pour des raisons différentes, D. Russo - Studii istorice greco-române; I, Bucarest, 1939, pp. 130-137, 166-167, a reconnu l'existence d'une édition de Stavrinos "avant 1667".

32) N. Iorga - Inscripţii din bisericile României; II, Bucarest, 1908, p. 7; N. Stoicescu, op.cit., pp. 185, 259. La possession de Codreni apportait à l'évêque de Pogoniani "par milliers, une grande quantité de florins hollandais", selon le témoignage d'un document cité par Victor Papacostea - "Esquisse sur les rapports entre la Roumanie et l'Epire", Balcania, I, 1938, p. 243.

33) Operele lui Constantin Cantacuzino; pp. 13-18.

34) Bibliothèque Bodleienne d'Oxford, Ms. Marshall, 18, f. 2. Voir encore I. C. Filitti, op. cit., p. 254.

35) Documenta Romaniae Historica; B, XXI, éd. par D. Mioc, Bucarest, 1965, p. 110; en 1626 Rusta Ghinis était déjà à Bucarest. Cf. ibid., XXIII, éd. par D. Mioc, Bucarest, 1969, pp. 303-304, 541, 542. Panos Ioannis, skevophylax, qui signe un document en 1631 (p. 370) serait Panos Pepano.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

36) N. Iorga - Câteva ştiri nouà; pp. 18-20. Sur des personnages de la pièce, voir Cléobule D. Tsourkas - Germanos Locros, archevêque de Nysse et son temps; Thessalonique, 1970, pp. 24-30, 59.

37) Lwow et sa région dont il était le centre se trouvèrent tantôt sous la suzeraineté polonaise, tantôt sous celle de la Hongrie de 1350 environ à 1393, lorsque la première fût fermement rétablie. Un privilège est accordé aux marchands de Lwow en 1408 par le prince de Moldavie, lui même vassal du roi de Pologne depuis 1402. En 1448, à Roman, une "ville neuve" sur la route commerciale moldo-polonaise, l'existence d'un certain Ephraîm est attestée (Documenta Romaniae Historica, A, I, p. 402); sauf erreur, la première mention d'un Juif dans les documents roumains.

38) Paul Veyne - Comment on écrit l'histoire; Paris, 1978, p. 134.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

LES LIGNAGES DU MARAMUREŞ

(Transylvanie, Roumanie)

MIHAI POP

Le Maramureş, la zone ethnographique située à l'extrême nord-ouest de la Roumanie, a gardé d'une manière remarquable les traits essentiels de son ancienne identité, présente dans les structures sociales des villages, structures qui s'expriment dans les coutumes et les comportements. Cette survivance des traditions locales s'explique par l'isolement géo-politique, le caractère périphérique de la région, mais aussi par le fait que, située près des montagnes, elle n'a pas été collectivisée. Ses villages (installés à une altitude qui dépasse 600 m) ont pu par conséquent conserver leur ancienne structure économique, les anciens confins et les propriétés foncières familiales.

La structure sociale des villages est aujourd'hui encore basée sur une hiérarchie des lignages ("neamuri"). Elle a des racines lointaines qui remontent aux formes d'organisation moyenâgeuses des communautés locales. On distingue une élite constituée par les lignages dont les membres portaient le titre de "cneaz" (chef local d'un village, au Moyen Age); les villages se sont groupés en de petites unités politiques locales dirigées héréditairement par un lignage de cneaz et constituant par la suite, à un niveau plus haut, une principauté ("voïvodat") du Maramureş, conduit toujours dans un système héréditaire hiérarchisé par quelques cnez de village. Par exemple, le lignage de Dragoş de Bedeu est à l'origine de la principauté de Moldavie, et celui de Bogdan de Cuhea intervient à la constitution définitive de la principauté de Moldavie.

Les anciens titres et propriétés des lignages ont été confirmés en partie au XIV-ème siècle par les rois de Hongrie. Puis, à partir du XV-ème siècle, d'autres populations, venues de l'extérieur de la région, ont obtenu grâce à leurs faits d'armes le droit de s'y installer. De cette manière s'est constituée une petite noblesse locale dont certains lignages ont été intégrés dans l'aristocratie médiévale hongroise, comme par exemple celui des descendants de Dragoş connus sous le nom de Dragfy (les fils de Dragoş).

Parmi les 76 villages cités dans les documents du XIV-ème siècle et qui ont conservé leur nom et leur habitat jusqu'à l'époque contemporaine, 43 sont d'anciens villages dirigés par des cnez ou des

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

"voïvodes" (princes). S'y ajoutent au XV-ème siècle 14 nouveaux villages. Dans le Maramureş médiéval 70 % des villages appartenaient à des anciens lignages, dont les successeurs y résident encore; et s'ils ne constituent point une majorité numérique, ils constituent au moins la principale catégorie, celle qui détermine l'identité locale.

L'historien Radu Popa (Ţara Maramureşului în veacul al XIV-lea, Bucarest, 1970, pp. 177, 180) affirme que dans la deuxième moitié du XIV-ème siècle les féodaux roumains privilégiés disposent de droits équivalents sur le plan juridique avec la noblesse hongroise tant en ce qui concerne les droits peronnels que réels.

L'évolution personnelsde la société du Maramureş ne s'est pas déroulée par secousses, et les diplômes royaux n'ont pas produit de brusques modifications des relations dans le cadre des organismes sociaux-économiques auxquels ils étaient adressés. Le cnez, devenu par un diplôme noble, et désigné selon la terminologie hongroise par le nom de "nemeş", a continué de vivre dans les anciennes formes d'organisation sociale et selon la coutume du Pays du Maramureş. En vertu de ces lois, les lignages ont conervé leur place dans la hiérarchie sociale, constituant un trait essentiel de l'identité villageoise. Ces lignages n'ont jamais été soumis ou asservis, conservant leur statut de paysans libres. C'est peut-être aussi la conséquence du fait qu'au Maramureş il n'y avait pas de grands domaines appartenant à des seigneurs ou à l'Eglise catholique.

Dans la structure hiérarchique actuelle du Maramureş, le prestige des lignages s'exprime par une série de traits qui les particularisent dans les relations sociales, les coutumes, les rituels, les cérémonies. Par ces traits les lignages affirment leurs prestige, confirmé d'ailleurs par la situation hiérarchisée de toute la région.

L'un de ces traits concerne les relations de parenté. Au Maramureş fonctionne un système d'endogamie locale; les apparentements par mariage se déroulent dans le cadre du village, ou dans celui de villages voisins dont la configuration correspond avec les anciennes unions politiques des villages. Si un lignage a une haute position hiérarchique il noue des relations matrimoniales avec un lignage ayant une position similaire, même en dépassant les limites endogamiques locales mais en respectant toujours les limites de l'ancien "voïvodat" local.

Dans les villages, les fermes appartenant à de pareils lignages se distinguent par de prestigieuses portes cochères; les églises villageoises de style gothique, en bois, sont le résultat surtout des efforts des lignages les plus prestigieux de chaque village. Ces églises ne sont pas seulement les centres spirituels des communautés locales mais aussi des lieux où la hiérarchie des lignages peut s'exprimer. Quelques-unes portent jusqu'à nos jours le nom des lignages qui les ont construit, où qui étaient dominants au moment de leur construction. Les églises, situées souvent sur le sommet des collines, sont entourées par des cimetières où les lignages enterrent leurs morts

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

de manière groupée. L'ordre des tombeaux respecte la hiérarchie; concentrés autour de l'église, les tombeaux des lignages les plus prestigieux ont leurs places bien connues, qui se transmettent par tradition. Les croix de bois des tombeaux les plus proches de l'église indiquent le statut du lignage auquel elles a?partiennent, de même que les portes cochères le font dans le cadre du village.

Dans les églises en bois du Maramureş, comme d'ailleurs dans toutes les églises de rite gréco-orthodoxe, les hommes asistent au service divin dans la partie centrale de l'église, le naos, tandis que les femmes restent dans la partie arrière, le pronaos. Dans l'espace des hommes et même des femmes, chaque lignage a sa place, conservée par tradition et respectée aujourd'hui encore. Parmi les hommes, les lignages les plus prestigieux occupent les premiers rangs, près de l'autel. Ces places sont distribuées selon l'ordre intérieur de chaque lignage, c'est-à-dire que les premières places sont prises par les plus âgés et puis, par ordre descendant, par les hommes mariés selon leur âge. Mais, et cette coutume aussi se conserve encore, lors des offices qui se déroulent à l'occasion des principales fêtes religieuses, les grands-pères emmènent avec eux leurs petits-fils pour les installer là où se trouve la place du lignage. Dans ce processus de socialisation, on leur apprend de cette manière le comportement cérémoniel, tout en leur apprenant en même temps leur place dans l'ensemble du village.

En vertu des normes patrilinéaires, le premier-né garçon reçoit au baptême le prénom de son grand-père, assurant ainsi, à côté du patronyme, la continuité du lignage.

Lors des tables communes dressées dans les cimetières à l'occasion de la fête des Rusalii (au mois de juin), pour commémorer les morts, on trouve une installation des participants selon la hiérarchie des lignages, hiérarchie qui se retrouve lors des banquets de noce. Jusqu'à ces derniers temps, l'ordre selon lequel les groupes de chanteurs de Noëls visitaient les fermes respectait l'ordre hiérarchique.

Les lignages du Maramureş ne sont pas constitués par de grands groupes domestiques formant des unités sociales et économiques qui travaillent et possèdent en commun leurs terres. Le lignage n'est qu'un élément qui structure les relations de parenté, un concept qui est à la base de la structure hiérarchique du village. Chaque lignage a la conscience de son identité, conscience qui s'exprime socialement par l'opposition nous / eux. Dans le jeu des relations sociales, le prestige des lignages s'affirme et se conserve non seulement par la considération qui leur est accordée par les étrangers mais aussi par le comportement de chacun, par ce qu'on sait (même au niveau des légendes) sur son bon ou mauvais renom.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

LE JEUNE HOMME REPOUSSE

Le protocole de la connaissance et des fiançailles dans le Salento (Pouilles, Italie)

AURORE SAGOT-ORTEGA

Possibilités de rencontres.

> "I ragazzi andavano d'un paese all'altro in bicicletta; prima si vedevano fuori, andavano in funzione in chiesa e si salutavano, o quando andavano in campagna, al ritorno si salutavano. Quando i genitori se ne accorgevano chiedevano alla regazza di farlo entrare a casa; si vedevano sempre in presenza della mammà. Passava massimo un mese, i genitori di lui venivano a trovare la famiglia di lei".
> "Les jeunes allaient d'un village à l'autre à bicyclette; d'abord ils se voyaient dehors, ils allaient aux offices à l'église et ils se saluaient, ou quand ils allaient aux champs, au retour ils se saluaient. Quand les parents s'en aperçevaient, ils demandaient à la jeune fille de le faire entrer à la maison; ils se voyaient toujours en présence de la mère. Passé un mois au maximum, les parents du garçon venaient parler à la famille de la fille".

On peut dire que les possibilités de rencontres sont, dans ces campagnes, limitées au village ou aux villages environnants. L'église, le travail, les champs. Dès qu'un garçon commence à parler régulièrement à une fille, il se trouve engagé moralement vis-à-vis de celle-ci avant même de lui faire une déclaration orale ou de faire déplacer ses parents pour une demande plus officielle. Le fait de bavarder toujours avec la même jeune fille est un véritable engagement moral.

Très vite les parents de la jeune fille vont demander au jeune homme d'entrer dans la maison, ainsi les jeunes vont bavarder en présence de la mère, c'est-à-dire devant un témoin. La mère va offrir alors une chaise au jeune homme; ici intervient le sqymbole de la chaise, le fait de lui offrir celle-ci est un accord tacite de la part de la mère qui montre ainsi qu'elle accepte ce garçon. Naturellement, avant d'effectuer ce geste, la mère, mise au courant par sa fille et par ses amies, sait déjà qui est le jeune homme, elle a déjà effectué

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

son enquête et lorsqu'elle lui offre la chaise pour bavarder avec sa fille, le jeune homme comprend qu'il est accepté comme futur gendre.

La mère est toujours présente. En demandant à sa fille de faire entrer le jeune homme chez elle, la mère peut ainsi les surveiller. Au dehors les rencontres sont pls difficiles à contrôler.

Un mois après le début de ces visites, le jeune homme va parler à ses parents. Ces derniers se rendent chez la jeune fille pour une demande officielle. A partir de cet instant, les deux familes sont impliquées dans cette future union. Il est évident que chaque famille se sent engagée, mais seule la coutume fait que chacun est impliqué car aucun papier n'est rempli, aucun serment n'est effectué.

Les liens des fiançailles sont ressentis fortement par les gens. Dans certains villages, une jeune fille qui se trouverait délaissée par son fiancé ne pourrait plus retrouver un courtisan.

"In certi paesi, quando una è stata fidanzata con uno e si lasciano, nessuno la prende più per fidanzata, ma a Surano no."
"Dans certains villages, quand une jeune fille a été fiancée avec un jeune homme et qu'ils se quittent, plus personne ne la prend comme fiancée, mais à Surano non".

On voit bien que l'engagement des deux jeunes et de leurs parents est une chose sérieuse; cet engagement se fait en trois temps: 1- le jeune homme et la jeune fille bavardent loin du domicile; 2- la mère de la jeune fille offre la chaise au jeune homme, ils bavardent en présence de la mère; 3- les parents du jeune homme rendent visite aux parents de la jeune fille et fond une demande officielle. Après ces trois démarches, les deux jeunes gens vont être promis l'un à l'autre; de la naît une situation irréversible en cas de rupture.

Mais, comme nous l'avons vu dans le témoignage, les jeunes de certains villages ne donnent pas tant d'importance aux ruptures des fiançailles, parfois même c'est la jeune fille qui prend l'initiative de quitter son courtisan. L'histoire ci-dessus nous montre comment une jeune fille peut en venir à rompre avec son engagement:

"Due erano fidanzati, uno di Vaste e l'altro di Spongano; il ragazzo che era un pò ciuccio andava a vedere la fidanzata. Una volta la mammà sua gli disse: 'Non porti un pò di ricotta?'Lui la prese e la mise in tasca. La ricotta bagnò tutta la tasca del pantalone. La ragazza da quel giorno disse a sua madre che il fidanzato non gli piaceva più, ma non glielo voleva dire. La madre disse: 'Glielo dico io'. La mamà disse al ragazzo: 'Qui non c'è sedia per te'. L'indomani lui arrivò con la sua sedia, ma la madre gli disse: 'Qui non c'è posto per te' ".
"Deux jeunes étaient fiancés, l'un était de Vaste et l'autre de Spongano, le garçon qui était un peu idiot allait voir sa fiancée. Une fois sa mère lui dit: 'Tu n'amènes pas un peu de fromage frais?' Il prit le fromage et le mit dans sa poche. Le fromage mouilla toute la poche du pantalon. A partir de ce jour la jeune fille dit à sa mère

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

que le fiancé ne lui plaisait plus, mais elle ne voulait pas le lui dire. La mère dit: 'Je vais le lui dire'. La mère dit au garçon: 'Ici il n'y a pas de chaise pour toi'. Le lendemain il arriva avec sa chaise, mais la mère lui dit: 'Ici il n'y a pas de place pour toi' ".

Cette histoire est intéressante car elle met en jeu plusieurs éléments: la situation géographique; la scène se passe à l'intérieur; le fiancé un peu simplet; la jeune fille décide de le laisser mais n'ose pas le lui dire; la décision de la mère; la tache sur le pantalon; le symbole de la chaise; la confirmation de l'idiotie du jeune homme; l'insistance de la mère.

- L'histoire nous indique tout de suite où vivent les jeunes amoureux, l'un à Vaste, l'autre à Spongano, deux villages voisins situés à 4 kilomètres l'un de l'autre; comme nous le voyons, la distance à parcourir entre les deux villages est courte; ce qui permet au jeune homme de se rendre chez son amie à bicyclette ou à pied. Cela permet aussi aux parents de la jeune fille de connaître la famille du jeune homme, ou du moins de prendre les renseignements voulus auprès d'amis habitant le village du jeune homme.

- Le jeune homme va voir sa fiancée mais n'amène rien à celle-ci, sa mère lui rappelle qu'il doit apporter quelque chose à sa jeune fiancée. Ce jeune homme rend visite à sa fiancée mais omet de lui amener des petits cadeaux. Sa mère va palier à cette éourderie en lui rappelant la coutume d'une part, et connaissant les défauts de son fils va essayer de les combler en le conseillant. On ne sait si la famille du jeune homme a déjà fait la demande officielle mais on peut penser que non, et que les deux jeunes gens n'en sont qu'au début de leur fréquentation, la mère du jeune homme ne fait qu'une remarque à son fils au sujet du présent. Si les présentations entre parents avaient eu lieu, la mère du jeune homme enverrait elle-même des présents à a sa future belle-fille et aux parents de celle-ci. - Lorsque son fils part rendre visite à sa belle, elle lui demanderait de les saluer de sa part. L'absence de tous ces détails nous montre que ces deux jeunes se connaissent depuis peu et que les parents du jeune homme n'ont pas encore fait la demande officiellement.

- Après la situation géographique, l'histoire nous mentionne que le garçon est un peu "bête"; il ne faut donc pas s'attendre à des réactions intelligentes de sa part. On peut penser que la bêtise du jeune homme n'est pas énorme, le mot "ciuccio" employé en italien montre bien que son cas n'est pas trop grave. L'idiotie du jeune homme n'est pas apparente au premier abord, la jeune fille courtisée ne s'est pour l'instant aperçue de rien. Elle a répondu à ses sourires et par son attitude a fait intervenir sa mère qui a offert la chaise au jeune homme.

Il est intéressant de noter que la jeune fille va se rendre compte des défauts du jeune homme à l'intérieur de la maison; c'est en présence de sa mère et dedans qu'elle va vraiment en prendre conscience et décider de la rupture. Lorsqu'elle le rencontrait au

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

dehors, elle n'avait pas l'occasion de le mettre à l'épreuve; chez elle, en présence du savoir et de la sagesse de sa mère elle va juger le jeune homme et conclure qu'elle ne doit plus le fréquenter.

- On peut penser que l'étape qui consiste à offrir la chaise au soupirant est une étape nécessaire à la découverte de l'autre; par son attitude incorrecte il va provoquer la rupture. Il est préférable de rompre tout de suite avant que les familles se rencontrent, l'attirance qui rapproche les deux jeunes n'en est qu'au début et il vaut mieux qu'elle cesse alors qu'elle n'est qu'embryonnaire.

- Le plus souvent c'est le jeune homme qui décide de laisser la jeune fille; dans cette histoire c'est elle qui, choquée par l'attitude de son soupirant, va oser dire à sa mère qu'elle ne veut plus le voi. Elle ne va pas jusqu'à le lui dire elle-même, mais la mère, d'accord sur la décision de sa fille, ui propose d'intervenir. Toujours présente pour conseiller, protéger, guider sa fille, la mère va rapporter le souhait de sa fille au garçon. S'il y avait eu entente parfaite entre les deux jeunes, c'est elle qui, dans ses conversations, aurait fait comprendre au jeune homme qu'il pouvait parler à ses parents et provoquer ainsi la demande officielle.

- La fille ayant pris la décision, sa mère va transmettre le message de sa fille; tout est sous-jacent, l'offre de la chaise signifiait l'accord, son retrait signifiera le contraire, à savoir rétraction du geste premier. La présence de la mère qui pouvait nous apparaître gênante car témoin de toutes les conversations des deux jeunes, va jouer son rôle. Intermédiaire dans le cas d'une entente ou d'une mésentante, elle va dans le cas présent répéter ce que sa fille n'ose dire, elle va faire cesser les visites du jeune homme et réaliser ainsi le souhait de celle-ci. - La décision de la jeune fille montre bien que c'est quelqu'un qui sait ce qu'elle veut. Elle pense qu'il n'est pas digne d'elle et décide la rupture. Nous voyons bien que dans certains villages, les jeunes filles sont capables de prendre ces décisions, même si elles sont difficiles à prendre et qu'elles doivent différer le message. L'important pour elles est d'obtenir le résultat de lé décision prise. - Dans cette histoire nous voyons bien la soumission de cette jeune fille qui suit à la lettre la coutume de recevoir chez elle son soupirant en présence de sa mère, mais cette présence, loin d'être gênante va se révéler utile pour communiquer sa décision au garçon.

- Le jeune homme pour faire plaisir à sa mère a amené de la "ricotta" à la jeune fille. Normalement, il aurait dû l'envelopper correctement. La "ricotta" est un fromage frais, si elle n''st pas mise dans un récipient, entourée d'un linge ou d'un papier, elle suinte. Le jeune homme ne prend pas toutes ces précautions, il obéit à sa mère mais ne respecte pas la nature du fromage frais, le met dans sa poche, on ne sait pas pas bien comment; le résultat est que sa poche va être toute mouillée. Lorsqu'il arrive chez la jeune fille, il lui donne le fromage; dans quel état est ce dernier lorsque la jeune fille le reçoit, l'histoire ne nous le précise pas, mais deux détails

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

vont déplaire à la jeune fille; d'une part, le fromage reçu n'est pas offert dans les normes, à savoir entouré délicatement pour qu'il ne coule pas, car c'est une denrée alimentaire fragile, qui doit être consommée vite; d'autre part, son pantalon est mouillé, or on sait que la poche d'un pantalon est voisine du sexe et la partie mouillée peut induire en erreur et faire imaginer une autre origine. Ces deux détails, venir lui rendre visite avec un cadeau offert n'importe comment et un pantalon mouillé, la jeune fille ne peut les upporter. Elle va prendre une décision grave car elle ne veut pas d'être courtisée par un jeune homme aussi inconscient.

La jeune fille n'ose pas dire ce qu'elle pense au jeune homme. Sa décision est prise mais elle n'en donne pas les raisons exactes à sa mère, elle lui dit simplement qu'il ne lui plaît plus. La mère ne demande rien à sa fille, elle a vu le jeune homme lors de la visite et en femme experte sait pourquoi sa fille réagit ainsi. Elle tranquillise tout de suite sa fille et lui précise qu'elle va le lui dire elle. - La mère ne dit pas au jeune homme 'ma fille ne veut plus de toi', elle le dit d'une façon plus subtile en se servant du symbole de la chaise. Elle lui précise 'il n'y a pas de chaise pour toi'. Dans cette phrase, la chaise sert d'explication, offrir ou retirer la chaise correspond à un accord ou à un refus que tous devraient comprendre.

- Le jeune homme ne semble pas comprendre ce que la mère de la jeune fille veut dire, or personne n'a le droit d'ignorer ce que la chaise signifie, seuls les simples d'esprit ne saisissent pas le symbolisme. Si ce jeune homme ne comprend pas, c'est qu'il est comme le dit l'histoire un peu "ciuccio", un peu simple d'esprit. Seul un garçon un peu sot peut insister comme il le fait et revenir le lendemain avec sa chaise. Rappelons que le garçon habite un village voisin, il parcourt donc quelques kilomètres avec sa chaise, cela ajoute au ridicule du garçon et à un certain côté comique de la situation. Mais amener sa chaise ne suffit pas dans ce cas, la chaise en tant qu'objet n'est rien, seul le symbole qu'elle représente compte. En revenant avec sa chaise, il conforte la jeune fille dans sa décision de rompre, il ne connaît aucune règle, ne respecte rien, elle a donc raison de ne plus vouloir le fréquenter. L'attitude du jeune homme correct et intelligent aurait été différente. Elle refuse ce genre de prétendant, il n'est pas courant des us et coutumes, il ne peut y avoir communication entre eux.

- La mère ne va pas abandonner la décision de sa fille. Puisqu'il ne sait pas communiquer par symbole, elle va lui donner des précisions: "Ici il n'y a pas de place pour toi". Dans cette phrase elle remplace la chaise par place. Dans une maison chacun a une place qui lui revient. Cette place est plus ou moins importante suivant l'importance de celui qui l'occupe. Le futur fiancé commence par une petite place très limitée qui est celle d'une chaise, mais ce petit espace il le mérite peu à peu et ne l'acquiert que s'il en est vraiment digne. - La mère aurait pu lui dire: "Ma fille ne veut plus

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

te voir". Cette phrase directe aurait blessé le garçon, et la méthode détournée qu'elle emploie va signifier la même chose. Hélas, le jeune homme ne comprend pas, elle va donc remplacer les termes qu'il ne saisit pas par des termes plus précis.

Cette histoire illustre bien la situation de deux jeunes amoureux, les actes permis et interdits. Chacun doit suivre les consignes du groupe et ne peut les ignorer. Toute personne transgressant ces consignes sera pénalisée, le jeune homme sera délaissé par la jeune fille. Chacun doit tenir compte de son entourage et ne peut agir n'importe comment. Cette histoire ("racconto"), dite par une tisserande et qui à la première écoute pourrait paraître banale, peut être superposée aux différentes parties qui composent un mythe.

- Sur le plan techno-culinaire, le jeune homme offre à la jeune fille du fromage frais, un fromage peu durable, fragile, une denrée immédiatement consommable qui de surcroît n'est pas totalement égoutée. Ce cadeau semble peu indiqué pour une jeune fille courtisée, on pense plutôt sucrerie, fleurs ou à un présent moins éphémère.

- Sur le plan sociologique, disjonction des deux jeunes gens, le jeune homme ne respecte pas le système social connu de tous, on ne va pas chez sa "ragazza", la jeune fille qu'on courtise, avec les pantalons mouillés près du sexe par une tache laiteuse, faite par du fromage blanc, qui peut être prise pour un autre genre de tache.

- Sur le plan linguistique, le jeune homme ne connaît pas la signification de la chaise pour un courtisan. Il prend le mot chaise pour ce qu'il indique dans la vie courante, or dans le cas présent chaise signifie être accepté, avoir sa place. Si la mère emploie ce mot c'est qu'il est connu de tous, mais le courtisan de sa fille n'en saisit pas le sens réel et elle est obligée d'en donner l'explication, elle remplace le mot chaise par place.

- Sur le plan culturel, la jeune fille comprend tout sans explication, elle respecte les enseignements qui lui ont été donnés ou qu'elle a enregistrés dans son milieu social. Elle ne transgresse rien, elle nous apparaît avec une base de connaissances dont elle se sert constamment, on peut dire qu'elle est 'culture'. Le jeune homme ne respecte rien, il semble ne jamais réfléchir. Ses actions semblent être le résultat de son premier instinct. Il ne connaît rien, donc ne respecte aucune convention, on peut dire qu'il est 'nature'.

- Sur le plan temporel, la jeune fille ne veut plus voir le jeune homme mais n'ose pas le lui dire, elle délègue sa mère pour transmettre sa pensée. Plus âgée qu'elle, sa mère a la connaissance et l'expérience de la vie, ce qui va lui permettre de se tirer d'affaire mieux qu'elle quand elle va annoncer le message désagréable au jeune homme. Comme la fille, la mère est aussi 'culture', mais elle a en plus les années qui jouent en sa faveur dans une situation délicate comme celle-ci.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

- Sur le plan géographique, la fille est de Spongano, le jeune homme de Vaste, villages distante de quatre kilomètres. On peut penser que l'espace qui sépare les lieux de résidences des deux jeunes correspond aux normes, on choisit quelqu'un de son village ou d'un village voisin, quelqu'un qui de plus n'est pas parent. Il faut donc que la liaison des deux jeunes remplisse simultanément plusieurs critères; pas trop près, à savoir pas lié par le sang, pas trop loin géographiquement pour que l'autre n'échappe pas à la possibilité de pouvoir prendre des renseignements. La mésaventure de la jeune fille semble nous montrer que la distance qui nous apparaît aujourd'hui courte devait être dans le passé considérée comme une distance déjà conséquente car les parents de la jeune fille et la jeune fille elle-même n'avaient obtenu aucun renseignement sur le jeune homme, ils ignoraient qu'il était un peu simplet et donc peu fréquentable.

Richesse de cette histoire; insistance sur la notion de différence des deux jeunes gens, la jeune fille qui comprend tout et le jeune homme qui ne connaît rien, elle culture, lui nature.

Insistance sur la fonction de la chaise.

Tout les actes du jeune homme sont négatifs, il ne mérite pas la confiance des deux femmes et il y a rupture. Evincement du garçon et mise en valeur de la jeune fille et de la femme en général par l'intermédiaire de ces deux femmes d'âge différent. Toutes deux sont bien conscientes que le garçon n'est pas à la hauteur du rôle qu'il devrait jouer.

Plusieurs parallélismes permettent d'insister sur les points considérés importants dans le déroulement des faits:

mère --------fille
chaise-------place
fromage -----tache

L'opposition des deux jeunes est constamment soulignée par la différence des situations:

garçon	fille
-	+
simplet	normale
fromage	chaise
nature	culture

Après analyse, cette histoire semble correspondre à la définition que fait Lévi-Strauss ("Apostrophes" - Antenne 2, le 4 mai 1984) du mythe: "Un mythe c'est une histoire qui cherche à rendre compte à la fois de l'origine des choses, des êtres et du monde, du présent et de

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

l'avenir, et qui cherche en même temps simultanément à traiter des problèmes qui nous apparaissent aujourd'hui à la lumière de notre pensée scientifique comme tout à fait hétérogènes, différents les uns par rapport aux autres, à les traiter comme si c'était un seul problème et qui admettait une seule réponse. Le mythe essaie de trouver une réponse unique à des problèmes différents".

Fiançailles.

Un mois après le commencement des visites effectuées par le jeune homme au domicile de la jeune fille, les parents du garçon se rendent chez les parents de celle-ci pour la demande officielle. Il est évident qu'avant cette visite, les parents des deux jeunes gens se sont renseignés auprès des parents et amis et que, uniquement si les renseignements sont bons, cette visite a lieu.

"Se hanno tutto, possono sposarsi presto, se no, devono preparare tutto. Una sorella di Teresa e il suo fidanzato hanno aspetatto 12 anni, perché erano troppo giovani, un'altra 9 ani. Prima, il ragazzo portava la casa e i mobili, la ragazza il corredo e la stanza da letto".
"S'ils ont tout, ils peuvent se marier vite, sinon ils doivent préparer tout. Une soeur de Teresa et son fiancé ont attendu 12 ans parcequ'ils étaient trop jeunes, une autre 9 ans. Auparavant, le garçon amenait la maison et les meubles, la jeune fille le trousseau et la chambre à coucher".

Comme on le voit dans ce témoignage, les jeunes ne peuvent pas se marier lorsqu'ils le désirent. S'ils n'ont pas tout, à savoir pour la jeune fille le trousseau et la chambre à coucher, pour le garçon la maison et les autres meubles nécessaires, ils doivent terminer les achats.

Se fréquenter trop jeune est une autre raison d'attendre; pour se marier il faut attendre un âge jugé raisonnable par les deux familles. Certains jeune essayent d'échapper à ces règles et fuient ensemble pour éliminer ces étapes.

"Se non vogliono aspettare, fuggono; devono aspettare perché non hanno tutto, o perchè c'è un fratello e una sorella che si deve sposare prima, o anche perchè sono troppo giovani. La famiglia in questo caso fa brutta figura. Tina ha fuggito con il fratello di Ada, avevano 20 ani. Tina aveva una sorella più grande che si doveva sposare, stavano preparando le carte della sorella, e facendo la casa, ma non era finita. Cosi l'hanno pensata e cosi l'hanno fatta. - Aspettando il matrimonio stanno insieme. Prima la sposa in questo caso non si sposava in bianco, si sposava con un vestito normale e per punizione in chiesa non li mettevano davanti all'altare ma dietro, ma adesso non si fa più".

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

"S'ils ne veulent pas attendre, ils fuient; ils doivent attendre parce qu'ils n'ont pas tout ou parce qu'il y a un frère ou une soeur qui doit se marier avant, ou alors parce qu'ils sont trop jeunes. La famille, dans ce cas là, fait mauvaise figure dans le village. - Tina a fui avec le frère de Ada, ils avaient 20 ans; Tina avait une soeur plus âgée qui devait se marier, ils étaient en train de préparer les papiers de la soeur et ils construisaient la maison, mais elle n'était pas finie. Ainsi ils l'ont pensé, ainsi ils l'ont fait. - En attendant le mariage, ils restent ensemble. Avant, la mariée ne se mariait pas en blanc, elle se mariait avec une robe normale et en punition, à l'église, on ne les mettait pas devant l'autel mais derrière; maintenant cela ne se fait plus".

Ce témoignage montre bien que dans les familles de plusieurs enfants, chacun attend son tour pour se marier. En général cela se déroule par âge, les plus âgés d'abord, les jeunes ensuite. Les dépenses occasionnées par un mariage sont telles qu'il est impossible de marier deux enfants à des dates rapprochées.

Dans le cas présent, la soeur était presque prête pour le mariage; ils préparaient les papiers officiels et fabriquaient les matelas, la date n'était donc pas loin. On a vu que la jeune fille amène le trousseau, la chambre à coucher, la chambre du premier enfant. Pendant qu'ils font les papiers pour le mariage, ils terminent le trousseau par les matelas; alors que les draps nous font penser à parure, le matelas fait bien penser au coucher, à l'union. Il paraît normal que ce soit le dernier travail qui clôture le trousseau puisque le lit servira à la fin de la journée au mariage.

Quand les jeunes fuient ensemble, ils précipitent toutes les dates.On peut noter que, malgré la position délicate dans laquelle se trouvent les familles, la coutume est de laisser les deux jeunes gens ensemble jusqu'à leur mariage. En général ils vivent, en attendant, chez les parents du garçon ou chez des amis, jamais chez la jeune fille.

"Quando ritornano, vanno sempre dalla famiglia di lui, poi dalla famiglia di lei. I genitori la sgridata la fanno sempre, alcune mamme danno anche gli schiaffi. Un mese fa una ragazza e fugita con un ragazzo di Spongano, la ragazza ha 16anni".
"Quand ils reviennent, ils vont toujours chez le garçon, après chez la fille. Les parents les réprimandent, ils le font toujours, il y a quelques mères qui donnent même des gifles. Il y a un mois une fille a fui avec un garçon de Spongano, elle a 16 ans".

Au retour, ils vont d'abord chez le jeune homme et souvent ce sont les parents du jeune homme qui vont intervenir pour calmer les parents de la jeune fille. Naturellement, les familles réprimandent les jeunes gens, mais tout cela est fonction de la situation des deux familles. Il

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

est clair que ces fugues accélèrent les préparatifs de la noce, font donc sauter certaines étapes et éliminent ainsi certains frais. Tout ceci est bien sûr tacite et vu d'un oeil non défavorable dans certaines familles.

Il est difficile de déceler si les jeunes sont conscients, lorsqu'ils fuient, de l'économie réalisée par les parents;il est plus probable qu'ils désirent accélérer ce lent processus pour être plus vite ensemble. La fuite, l'attente, reposent sur des données économiques. On attend son tour car chaque mariage représente un lourd investissement. On attend son tour ou on fuit pour accélérer le processus et sauter des étapes.

Avant, la punition des jeunes qui fuyaient, était double: 1) Par le groupe familial car, lorsqu'ils revenaient, ils recevaient la réprimande des deux familles, à laquelle s'ajoutait la punition de ne pas avoir droit à la robe blanche le jour du mariage. Le blanc est symbole de pureté, de virginité; en fuyant avec son futur mari, la jeune fille ne mérite plus ce vêtement destiné aux jeunes filles obéissantes qui attendent sagement la décision des parents qui seuls peuvent fixer la date du grand jour. 2) Par l'église qui, en mariant les jeunes derrière l'autel, rappelait à tous publiquement que ces deux jeunes gens n'avaient pas suivi le bon chemin. L'église ne peut refuser d'unir deux jeunes gens mais la punition était grande devant tous les invités témoins de leur faute.

Pendant la période des fiançailles les deux familles accélèrent les préparatifs. La famille de la jeune fille termine l'achat ou la confection des derniers éléments du trousseau, achète les meubles des deux chambres, la chambre matrimoniale et la chambre du premier enfant; la famille du garçon finit la maison des futurs époux, achète les meubles de la cuisine et tout ce qui est nécessaire pour la faire fonctionner correctement, la salle à manger et si elle en a la possibilité financière, les meubles du salon.

Après son mariage, la jeune fille quitte sa famille pour réjoindre son mari. Si le futur époux habite un village différent, elle quitte aussi son village. Autrefois, lorsque la maison n'était pas complètement terminée, les jeunes mariés vivaient au début avec les parents du jeune homme; aujourd'hui les jeunes époux ne vivent jamais avec les parents, même pour une période transitoire. De nombreux jeunes gens travaillent loin de leur village dans différentes administrations; dans ces cas là, la jeune fille quitte après son mariage la famille, le village et va habiter avec son mari près du lieu de travail.

N O T E .

L'auteur a vêcu en Pouilles de 1968 à 1970. Depuis 1979, début de la recherche, elle effectue chaque année des séjours à des périodes différentes de l'année, ce qui lui a permis de comprendre comment s'intégre la technique du tissage dans cette société essentiellement

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

agricole. - Cet article s'inscrit dans le cadre plus étendu d'une présentation de la technique du tissage dans le Salento, au Sud des Pouilles. On assiste actuellement à l'extinction progressive de cette technique séculaire très vivante jusqu'à la deuxième guerre mondiale. Les métiers à tisser, présents dans tous les foyers, servaient principalement à tisser les éléments du trousseau des filles de la famille. L'importance de l'investissement économique de cette dot obligeait les mères prévoyantes à l'entreprendre dès la naissance de la petite fille. Il est apparu indispensable, pour bien comprendre l'importance des travaux réalisés en cette occasion, de remonter dans le temps jusqu'au protocole de la connaissance et des fiançailles des deux jeunes gens, car c'est à partir de ce moment là que va se profiler la clôture de ce lourd investissement.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

LE LIVRE DES ROIS

La décapitation

PAUL H. STAHL

Dans un ouvrage que j'ai récemment redigé pour la publication (intitulé Histoire de la décapitation), j'étudie la décapitation telle qu'elle s'est déroulée dans le cadre de l'empire ottoman, en Europe orientale et durant cinq siècles. Dans la première partie je décris les faits, dans la deuxième j'expose leur reflet dans la littérature orale et leur liaison avec les coutumes; enfin, dans la troisième j'analyse les racines, en observant essentiellement l'antiquité européenne et les pratiques de Tamerlan. Limité par le nombre de pages de la collection j'ai laissé de côté plusieurs chapitres, dont celui concernant la Perse.

Si on observe ce dernier pays les exemples sont tout aussi abondants que dans l'empire mongol de l'Asie, dans l'empire ottoman, ou parmi les populations européennes qui venaient en relation avec ce dernier. On retrouve en Perse des pratiques presque identiques; sans faire ici une analyse poussée, je me contente de les observer dans le texte du deuxième volume d'un ouvrage classique, le "Livre des Rois" de Firdoussi (dans la traduction et avec les commentaires de Jules Mohl; Paris, 1876, 6 vol.). On peut affirmer dès le début que, à part les tours de crânes (1), toutes les pratiques des Turcs ottomans sont décrites.

La décapitation, un phénomène courant.

La décapitation apparaît comme un phénomène commun, d'une extrême fréquence. On menace couramment de couper la tête; un roi dit "si quelqu'un laisse échapper de ses lèvres un seul mot sur cette affaire, je lui trancherai la tête" (p. 208). Un autre dit, "je te prie de te rendre maintenant dans le pays que je t'ai donné, et de jeter dans la poussière la tête de nos ennemis" (p. 279). Le héros Rustem perd son cheval Raksch; "si Raksch ne se trouve plus, je trancherai la tête à beaucoup de grands" (p. 59). Ou encore, "qui conque lève la main contre toi, ait la tête tranchée et jetée dans la poussière" (p. 325); "si Dieu le tout pur nous vient en aide, je ferai rouler dans la poussière

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

les têtes de nos ennemis" (p. 22); "je séparerai de leurs corps les têtes des princes...je trancherai leurs têtes avec l'épée de combat" (p. 47); "l'homme peut jeter dans la poussière la tête de l'ennemi qui lui est opposé" (p. 437); "ils ont amené une armée avec des éléphants et des timbales; les têtes de Palaschan et de ses braves ont roulé misérablement dans la poussière" (p. 525). Les chevaux même n'y échappent pas: dans un combat, l'un des combattants "fit rouler dans la poussière la tête du cheval" (p. 48). Deux personnages qui luttent pour une jolie fille n'arrivent à aucun accord, "leurs paroles devinrent si violentes qu'ils allaient trancher la tête à cette lune /fille/" (p. 157); la situation est d'autant plus inattendue qu'on ne coupe pas la tête des femmes, la menace étant citée pour mettre en lumière l'absurde de la dispute; la fille finit d'ailleurs par être prise par un troisième, le roi.

On demande des têtes; le transport des têtes.

On demande la tête d'une ou de plusieurs personnes, en promettant une récompense ou non: "enveloppez sa tête /de Rustem/ du lacet de la destruction. Quiconque l'enlèvera sur le champ de bataille de sa selle de peau de léopard et le jettera dans la poussière, je lui donnerai un royaume, le droit d'avoir un parasol, et la main de ma fille, il portera le titre de Sipehbed /commandant/; je lui confierai le pays d'Iran; j'élèverai sa tête jusqu'à la voûte du ciel qui tourne" (p. 29). "Tu trouveras Faramourz et son armée, et tu m'enverras ici sa tête" (p. 355; voir aussi à la page 490). "Qui est-ce qui, au jour de la bataille, rentrera dans notre camp à toute bride, chargé de la tête et de l'épée de Palanschan et nous amenant son cheval?" (p. 458); ce dernier texte intéresse par le fait qu'il demande une tête de chef, précieuse, et parcequ'on ajoute à ce trophée l'épée et le cheval. Un roi promet des esclaves et d'autres cadeaux "à celui qui se battra vaillamment contre Béjaou et qui apportera sa tête sur le champ de bataille et devant les braves de l'armée" (p. 461). "Que les habitants payent au roi le tribut qui lui est dû, ou qu'ils apportent leurs têtes devant son trône" (pp. 463-464), la tête et le tribut signifiant la soumission d'une région à un roi.

On menace d'envoyer la tête de quelqu'un: "je vais te séparer la tête du tronc et l'envoyer au roi du monde" (p. 72); on promet d'envoyer une tête accompagnée d'autres trophées, "je t'apporterai sa tête, sa massue et son épée" (p. 362); ou encore, "je vais à sa rencontre pour lui trancher la tête ou l'amener prisonnier" (p. 512). Enfin, on apporte effectivement la tête: "Bijen descendit de cheval rapidement comme un tourbillon de poussière, et trancha la tête de l'illustre héros, emmena son cheval et s'en retourna auprès de son père...Son jeune fils parut avec la tête, la cuirasse et le cheval du Pehlewan /brave/, et les plaça devant son père" (p. 514).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Des têtes sur des piques.

On transporte les têtes au bout des piques ou à la main: "ne perdez pas un instant, plantez la tête de Guiv au bout du fer d'une lance" (p. 398); "chacune de leurs lances portait une tête et chaque cavalier en portait une autre dans ses bras" (p. 206). On les porte aussi suspendues à la selle (p. 519).

A part les têtes décolées, on fait venir les prisonniers qu'on décapite: "envoie-moi les prisonniers, car je veux leur trancher la tête" (p. 222).

Monticules de cadavres.

L'aspect du champ de bataille persan suggère les mêmes images que les champs de bataille européens: "je vis un nombre incalculable de mes braves dont les têtes étaient coupées et les corps jetés vilement par terre" (p. 206; voir aussi p. 23). Les monceaux formés par les cadavres empilés les uns sur les autres ne sont pas absents: les Iraniens "tuèrent tant de Touraniens, que les monceaux de morts s'élevèrent jusqu'à la sphère de la lune" (p. 49); "les cadavres des chefs, gisant de toutes parts, faisaient du terrain d'un bout à l'autre une montagne" (p. 356); "toute la plaine fut couverte de monceaux" (p. 409).

Les têtes des personnages illustres.

On se bat pour les têtes illustres ou pour ce qui symbolise la position sociale de cette tête, la couronne. Un prince est tué dans un combat: "c'était l'âme de son père et le favori de Feribourz. Sa tête et sa couronne roulèrent dans la poussière.../Ses compagnons se conseillent/ Si nous laissons entre les mains de l'ennemi la couronne de ce jeune roi, nous serons couverts de honte...il ne faut pas que cette couronne royale demeure au pouvoir des Turcs sur ce champ de bataille; car la perte de ce héros, serait une honte plus grande que celles qui nous accablent déjà" (pp. 543-544).

La décollation.

La technique de la décollation est décrite. Afin de venger la mort d'un prince, Siawusch, "il le jeta par terre, descendit du cheval, bénit le nom de Siawusch, lui trancha la tête, et couvrit de sang sa tunique en disant, 'Voici les prémices de la vengeance; on a semé la haine et l'on recueille la guerre' " (p. 353). - Rustem ordonna qu'on le menât dans la plaine, qu'on y envoyât les bourreaux avec une épée et un vase, qu'on lui liât les mains avec un lacet, qu'on le couchât par terre comme un mouton, qu'on lui tranchât la tête comme on l'avait tranchée à Siawusch, et qu'on le laissât dévorer par les vautours" (p.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

358). A la mort de Siawusch lui-même on le traîne d'abord par les cheveux jusqu'à la place choisie pour l'exécution; le bourreau "plaça devant Siawusch un vase d'or, lui tourna le cou comme à un mouton, lui sépara la tête du corps qui était comme un cyprès d'argent, et le sang coula dans le vase.../on verse ensuite le sang sur la terre/ il naquit de ce sang une plante à l'endroit où le vase fut renversé. Je vais maintenant te désigner cette plante, c'est elle qu'on appelle sang de Siawusch /sang de dragon/" (p. 327). Et la fantaisie s'ajoute à la légende: "Un arbre vert et odorant était sorti de la terre qui avait bu le sang de Siawusch et s'élevait jusqu'aux nues, ses feuilles portaient l'image du roi, et il répandait un parfum de musc par amour pour lui, il fleurissait au mois de Deī /décembre/ comme si c'était le printemps, et tous ceux qui portaient le deuil de Siawusch faisaient leurs prières sous ses branches" (p. 344).

Le vase qui chez les Turcs portait la tête une fois decollée lorsqu'il s'agissait de personnages importants tués dans une opération de justice est ici récipient du sang. Le couteau spécial pour couper la tête apparaît aussi (pour les outils de la décapitation voir aussi pp. 156, 319, 359 et 558).

La mort infamante.

La mort peut être ignominieuse, lorsque des procédés de dédain s'associent à la décollation: "Il trancha la tête à Keboudeh avec son poignard et la suspendit à la corde de la selle royale, la porta au camp et l'y jeta avec mépris; car ce n'était ni la tête d'un homme illustre, ni celle d'un brave cavalier" (p. 519). Ou encore: "Rustem fit suspendre à un gibet la tête coupée et placer au-dessus les deux pieds du mort; il jeta, dans sa haine, de la poussière sur le cadavre et le déchira avec son poignard" (p. 359).

Lorsque dans la vie courante le roi juge et condamne quelqu'un à mort par décapitation, les bourreaux commencent "par donner un grand coup de poignard dans la poitrine du condamné, puis ils lui abattent la tête, qu'ils poussent du pied en signe de mépris, jusqu'à la grande porte du palais, où on la laisse dans la fange pour inspirer la terreur à ceux qui seraient tentés de l'imiter" (Gaspard Drouville, Voyage en Perse, fait en 1812 et 1813; seconde édition, Paris, 1825, tome premier, pp. 255-256). On retrouve le dédain, l'exposition de la tête et l'emplacement devant la porte du palais du souverain, l'utilisation du poignard à la place du lacet étant la principale différence qu'on observe.

Un élément revient avec insistance dans le récit, la poussière. Dans plusieurs des exemples que j'ai cités on voit la tête rouler non pas par terre, mais dans la poussière. L'invocation de la poussière peut avoir un double sens, celui de terre et celui de situation misérable. Ce deuxième sens est clair dans la description des

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

cérémonies funéraires soit dans Firdousi soit tout simplement dans les ouvrages qui traitent de cette question; on se jette de la poussière sur la tête en signe de deuil et de tristesse. Rustem, dans un exemple cité plus haut, jette de la poussière sur une tête en signe de mépris.

Têtes vénérées.

La tête d'un mort au combat est précieuse, celle d'un héros ou d'un personnage important l'est tellement qu'on se bat pour l'acquérir et pour empêcher qu'elle tombe entre les mains des adversaires. Les parfums précieux interviennent, comme pour les cas les plus célèbres chez les Turcs. A sa mort, le prince Firoud est enterré dans "un mausolée royal sur le sommet de la montagné; on y plaça Firoud assis sur son trône d'or, vêtu de brocart d'or, ceint d'une ceinture royale, paré de ses insignes de roi; on demanda de l'eau de rose, du musc, du camphre et du vin; on embauma la tête avec du camphre et le corps avec du gui, de l'eau de rose et de musc" (pp. 510-511). Un autre personnage voit sa tête remplie de musc et d'ambre (p. 558).

Si le texte de Firdousi ne cite pas les nez et les oreilles coupées, ceci ne veut pas dire que dans la vie courante cette pratique soit absente (Drouville, op. cit., I, p. 255). "Les peines portées contre les délits plus ou moins graves, sont l'amputaton du nez, des oreilles, du poignet, l'extraction des yeux et la mort...Les deux premières sont fort communes en Perse, et l'on y est exposé pour des fautes légères" (Drouville, op. cit., p. 260).

Le langage de la décapitation.

Le langage est tout aussi significatif que les faits. On adresse des voeux au roi en lui disant: "Puissent la tête et la fortune de tes ennemis rester abaissées!" (p. 66). "Puisse la terre être devant ton fils comme une esclave! Puissent tomber les têtes de tes ennemis" (p. 397). On salue Rustem en lui disant: "Que cette nouvelle lune te porte bonheur! que la tête de tes ennemis soit tranchée" (p. 62). Joseph von Hammer précise que le souhait adressé au roi de voir les têtes des ennemis rouler à ses pieds, était adressé durant les fêtes et les réceptions solennelles: "dans ces cérémonies on jette des vases remplis de sorbets sous les pieds des chevaux" (Histoire de l'empire ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours; vol. II, pp. 32-33; Paris, 1835). Ibn Batutah (dans C. Defremery et B. R. Sanguinetti, Voyages d'Ibn Batutah; Paris, 1854; vol. II, p. 119) affirme que le sultan de l'Irak et du Khoraçan reçoit des têtes sous les pieds de son cheval "car ces gens ont coutume d'agir ainsi" avec les têtes des ennemis.

On prête serment en invoquant la tête, surtout celle du roi: "par l'âme et la tête du roi de Touran, par l'âme, la tête et la couronne de Kaous" (p. 300): "je jure par la vie et la tête du roi de l'Iran...qu'aussi longtemps que je vivrai je trancherai la tête à

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

chaque Turc" (pp. 358-359). Chardin (Voyages du chevalier Chardin en Perse, et autres lieux de l'Orient; Paris, 1811; vol. III, p. 411) remarque durant sa visite en Perse qu'on prête serment "par la tête du roi". Un guerrier perd son fouet: "Je rapporterai donc mon fouet, ou je livrerai ma tête dans cette entreprise aux ciseaux de la mort" (p. 548).

Porter haut la tête signifie être brave, fier, de souche noble: "Il est venu de la part du roi qui porte haut la tête un messager" (p. 91); "il dit à ses braves qui portaient haut la tête" (p. 22); "Berzin portant haut la tête et prompt à frapper de l'épée" (p. 39); "leurs compagnons qui levaient haut la tête" (p. 87); un brave parmi les braves est arrivé à porter "haut la tête parmi ceux qui la portent haute" (p. 65). Exceptionnellement on le dit pour une femme: "cette belle qui portait haut la tête", signifiant peut-être qu'elle est fière (p. 523). Les exemples peuvent être largement multipliés.

L'évocation de la tête de quelqu'un peut signifier bien des choses. Elle apparaît dans les menaces: "Quand je secouerai mon poignet, ces braves ne distingueront plus la tête des pieds" (p. 20); "puisque tu veux que je combatte, tu verras que les têtes les plus hautes sont au-dessous de la poussière de mes pieds" (p. 291); "je mettrai sous mes pieds la tête des gardiens des frontières" (p. 521). La tête apparaît dans les trois citations qui précèdent associée à la notion de pieds, comme dans la formule roumaine, "où sont tes pieds, ta tête le sera".

Le héros Rustem poursuit ses ennemis qui s'enfuient "de telle sorte que l'on ne distinguait plus les têtes des pieds" (p. 52). Le temps passe lui aussi sur la tête: "quand neuf mois eurent passé sur la tête de la fille du roi" (p. 64) pour désigner la période où elle met au monde un enfant. Un adolescent affirme être devenu adulte: "puisque je suis plus grand que mes frères de lait et que ma tête s'élève plus haut que le ciel" (p. 64). Le danger est suggéré ainsi: "ils exposèrent leurs têtes dans le désir d'acquérir la couronne" (p. 15). L'obtention d'une situation brillante est envisagée: "tu élèveras la tête jusqu'au ciel qui tourne" (p.362). Il ne faut pas se laisser tromper: "ne livre pas étourdiment ta tête aux ruses des méchants" (pp. 225-226).

Diverses qualités d'un être humain s'expriment parfois à travers la notion de tête: l'honneur ("ta tête est plus haute que le ciel, parceque tu descends de race illustre" - p. 65); la fierté ("tu aurais dit qu'ils portaient la tête plus haut que Saturne" - p. 292); la soumission d'une femme ("je suis ton esclave, j'ai abandonné ma tête à tes ordres et à ta volonté" - p. 183); la honte ("ma tête est maintenant couverte de honte et d'ignominie" - p. 190); la sottise et la futilité est suggérée souvent par l'expression "avoir la tête pleine de vent" ("celui qui a la tête remplie de vent ne s'attire jamais de louanges" - p. 298); la vigilance ("ne laisse pas surprendre ta tête par le sommeil" - p. 216).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Note 1) Une tour de crânes est vue par Chardin (op. cit., VII, pp. 468-470), à Ispahan, en Perse, mais il s'agit d'une tour composée de crânes d'animaux sauvages, appelée "la tour de cornes". Située au milieu d'une place, grosse de vingt pieds, haute d'environ soixante, elle est construite en tuiles de mortier. A l'extérieur elle est revêtue de haut en bas de crânes de bêtes fauves avec leurs cornes. On dit qu'elle a été construite en souvenir d'une grande chasse faite par un roi de Perse; la légende rapporte aussi que l'architecte de la tour se plaignit au roi qu'il lui manquait une tête pour couronner le monument. Ivre, le roi lui répond: "Où veux-tu que nous allions chercher à l'heure qu'il est une tête comme tu le demandes? On ne pourrait trouver de plus grosse bête que toi", après quoi, en coupant la tête de l'architecte, il la mit au sommet de la tour.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

L'INAUGURATION DE LA DISCOTHEQUE A KIMOLOS

ANNIE STIEGLITZ-GOFFRE

Fleurissant dans les centres urbains grecs dans les années soixante, soixante-dix, intégrée souvent dans les structures hôtelières où s'effectuaient des investissements riches de prometteuses perspectives en raison de la politique de mise en palce et de dévelopement d'infrastructures touristiques, la discothèque qui, depuis, a conquis une place dans le périmètre de petites agglomérations du continent, s'est greffée sur l'espace villageois de très petites unités des Cyclades hors des grands circuits touristiques.

Ce phénomène ne peut pas être éliminé d'une étude ethnomusicologique que nous poursuivions dans le monde égéen depuis plusieurs années et qui, récemment (juin - juillet 1985) s'est localisée à Sériphos, Kimolos Sikinos et Folégandros. L'inauguration de la discothèque de Kimolos a permis de rassembler des observations et a suscité un certain nombre de questions qui, faute d'être élucidées de façon satisfaisante pour l'instant, suggèrent néanmoins quelques reflexions et hypothèses.

Les faits.

Le 29 juin 1985 à 21 heures, s'est déroulée l'inauguration de la dissothèque de Kimolos- affichée depuis plusieurs jours - à laquelle était conviée par son jeune propriétaire, N. L., la population de l'île (1). N. L., originaire d'une famille résidant à Kimolos, est installé maintenant à Athènes et y exerce la profession de chanteur au sein d'un groupe. Il jouit d'un certain succès, consacré récemment pas son premier grand disque représentatif de la musique "légère" du jour (2) qui le lance dans le "show-biz"; il vise des engagements Outre-Atlantique lui ouvrant de plus larges perspectives. Il a pris officiellement la tête de cette nouvelle petite entreprise commerciale de Kimolos au jour dit, soutenu par sa famille et aidé par des amis athéniens, une amie au bar, deux amis faisant office de garçons de café.

Venu d'Athènes, le matériel nécessaire à la production et à l'amplification sonore ainsi qu'à celle des jeux de lumière a été installé dans un espace inculte situé entre la capitale Chora sur la hauteur et le petit établissement portuaire Psathi, distant d'un

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

kilomètre. Cet espace a été aménagé par la main d'oeuvre locale sous ses directives. Un terrain rectangulaire d'environ 40 X 20 m a été délimité par une clôture de cannis comportant une porte sur l'un des petits côtés. A l'angle de ce même côté a été construit en dur un bar (avec quelques annexes permettant rangement et stockage), accessible par un escalier, qui surplombe la piste de danse. Celle-ci consiste en une dalle de béton carrée surmontée d'une légère toiture en roseaux soutenue aux quatre angles par des poteaux respectivement munis d'un haut-parleur et de spots lumineux. Le reste de l'espace est occupé par une quarantaine de tables et sièges. Deux cents personnes environ peuvent s'y tenir aisément.

A partir de 20 h 30, N. L. accueillit, en maître de maison consommé, amis et relations qui s'étaient rendus à son appel. A 21 h arriva le pope, sa famille et des notables l'accompagnaient. Aussitôt fut dressée au milieu de la piste une table basse rectangulaire sur laquelle furent placés: au centre, une coupe emplie d'eau bénite, à gauche, une bougie allumée plantée dans un verre, à droite le goupillon et une lampe à encens allumée. La guirlande des petites lampes blanches accrochée à la toiture s'éclaira alors de la piste et le pope commença à officier. Face à lui et lui présentant éventuellement les objets cultuels, se tenait N. L. entouré de deux femmes semblant jouer le rôle de témoins, le reste de l'assistance s'étant groupé en un cercle autour de la piste. Après la récitation des formules consacrées, le pope se retourna pour asperger d'eau bénite le bar derrière lui. S'enchaîna la récitation d'autres formules suivie de l'aspersion des quatre poteaux encadrant la piste; les deux femmes se rapprochèrent alors pour baiser le crucifix d'argent que leur présentait le pope. Celui-ci reprit sa récitation puis descendit de la piste en aspergeant de loin le périmètre délimité par la haie de cannis. Enfin il gagna la table qui avait été installée à son intention pour la soirée dans un emplacement spécial, à l'écart des rangées d'autres tables.

La musique commença alors ainsi que le jeu des éclairs multicolores. Les groupes s'installèrent autour des tables et commandèrent des consommations. Le proedros (le maire) et sa femme se trouvaient dans l'assemblée, ils se retirèrent assez tôt en prenant congé de quelques personnes plus âgées. L'assistance se fit plus nombreuse à partir de 22 h et, à 23 h, presque toutes les tables étaient occupées tandis qu'une dizaine d'adolescents préféraient se tenir au bar.

Vers 22 h seulement, un couple se risqua sur la piste, un deuxième tarda un peu à suivre, puis, peu à peu, la piste s'emplit, chacun dansant plus ou moins délibérément pour soi. Les adolescents formaient le noyau le plus important et le plus assidu mais se notait aussi la présence d'adultes dans la quarantaine et d'enfants, tout à fait à l'aise et familiarisés avec ce type de musique disco, élevés à Athènes et venus passer leurs vacances auprès de leurs grands-parents. Le noyau d'adolescents présentait des attitudes, des comportements et une apparence l'apparentant à la moyenne des jeunes du monde occidental

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

dans des circonstances semblables. La nuance entre les plus ou moins attirés par les mouvements de mode de ces dernières années était marquée par quelques signes vestimentaires (3) dont le débardeur plus ou moins échancré, l'inscription qui l'orne, par des postures mettant plus ou moins en jeu la totalité du corps. Le plus progressiste se signalait par un style "mi-smurf mi-karaté" plus mécanisé que le "jerk" des autres et le souci évident de son "look" dans lequel le port obstiné de lunettes noires jouait un grand rôle.

Analyse.

De la description de ces faits peuvent être retenus des éléments dont la pertinence reste à établir après confrontation avec d'autres observations relatives, d'une part, à l'implantation et au fonctionnement d'autres discothèques et, d'autre part, à d'autres faits musicaux vêcus par des collectivités similaires.

La discothèque est un lieu dont l'existence est reconnue par les autorités civiles (autorisation), par les autorités religieuses (rituel de la béndiction) (4) et par l'ensemble de la communauté (la ratifiant par la présence d'un grand nombre de ses membres prenant acte). Son apparition semble se généraliser. Dépendant des grands hôtels dans les années soixante, au même titre que d'autres services qu'ils proposaient (piscine, coiffeur, boutiques...) comme à Rhodes, Iraklion, Paris, etc., ou sous l'orbite d'entreprises misant sur le tourisme, elle devient ainsi plus accessible à tous bien qu'en fait, dans son fonctionnement habituel, ce ne soit qu'une classe d'âge jeune qui compose sa clientèle où se trouvent mêlées les couches sociales et où s'estompe peu à peu la prédominance absolue de l'élément masculin.

Ce nouveau type de discothèque ne fait guère concurrence à celui qui continue à végéter à peu de frais dans quelque lieu souterrain ou en retrait - signalé par la pénombre qui tamise son clinquant - des complexes hôteliers. Destiné à d'hypothétiques touristes sans appétit d'exotisme et accessoirement à une clientele locale avisée, le type "doré" pourrait à la rigueur favoriser des contacts au sein de cet ensemble perçu davantage comme une classe sociale que comme une classe d'âge strictement délimitée (5), mais ils s'opèrent par ailleurs sans ce secours. Le type "démocratique" né de l'instauration du "dimorphisme par âge" (6), assure le mixage indiqué précédemment au sein d'une classe d'âge, jeunesse locale et périphérique et celle des grands centres urbains en vacances, mais celui-ci s'opère par ailleurs sans ce secours puisque l'équipement scolaire local ne peut généralement pas satisfaire les désidérata des parents, fondés de façon remarquable en Grèce sur l'importance de la promotion sociale de leur descendance et que, en conséquence, l'instruction s'achève dans des centres plus importants, voire la capitale.

Qu'il s'agisse de Kimolos, de Sikinos ou de Folegandros, la discothèque se situe entre la capitale Chora (8) sur une hauteur et le

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

port, son ancienne échelle, qui tend à prendre de l'importance - même si l'accostage des vapeurs n'est pas encore possible comme à Sikinos -, sur un terrain inculte et reste isolée des habitations. A Sériphos où le développement touristique s'est effectué de façon spectaculaire en faveur du port depuis peu et à un rythme accéléré, il existe trois discothèques. Dans le contexte local, elles pourraient être considérées comme un type transitoire entre les deux décrits ci-dessus, mais ce n'est que rétrospectivement que nous y avons prêté attention, après avoir assisté à l'inauguration de Kimolos. La première se trouve entre le port et Chora, la deuxième, entre le port et une petite localité agricole proche, la troisième, sur le port. Cette dernière construction située avant l'accès à la jetée des gros bâtiments, est excentrée par rapport aux commerces qui se succèdent dans l'autre direction le long du port de pêche et de plaisance et bordent une portion de la longue plage qui s'étale au fond de la baie. Un relatif isolement donc. Une clôture de cannis dérobe aus regards les deux premières. La troisième consiste en un bâtiment comprenant un bar, des tables et un espace pour la danse; à l'extérieur, devant, sont installées cinq ou six tables; elle ne se distingue des cafés ordinaires que par sa décoration intérieure clinquante et l'éclairage la nuit.

Si l'on compare avec des observations effectuées dans une région du continent que nous avons parcourue ensuite, l'Etolie-Acarnanie, il apparaît que la plupart des agglomérations côtières, quelle que soit leur importance du moment qu'elles se prêtent à la villégiature estivale, même avec un équipement touristique précaire, sont dotées d'une discothèque du type de celle de Kimolos qui consiste en un enclos en plein air entouré de cannis contenant un abri pour les appareils et le bar et une piste de danse et qui est située à la périphérie de l'agglomération (dans un endroit généralement marécageux) (8) pour des raisons économiques est-on en droit de penser. On peut citer, entre autres, Plataria, Vonitsa, Mytikas, Astakos et d'autres établissements plus proches de Missolonghi.

Bien entendu, le problème des nuisances est à prendre en compte et il se conçoit aisément qu'il soit difficile d'accorder des autorisations ou de tolérer l'installation d'une discothèque fonctionnant tard la nuit au coeur d'une localité. Cependant s'observe en général en Grèce la carrence de la prévention contre le bruit quel qu'il soit qui ne semble pas importuner outre mesure la population. Les nuits d'été sont bien souvent le théâtre d'une étrange polyphonie où se concurrencent les sons des récepteurs radio-télévision ou des cassettophones s'échappant des domiciles privés ou des lieux publics largement ouverts. En outre, à Kimolos, dans une sorte de café de Chora, se retrouvent le soir les jeunes qui s'en donnent à coeur joie avec les cassettes disco alors que ne parviennent même pas dans le village les sons de la discothèque.

On peut admettre que la conjonction du souci d'évacuer du centre vers la périphérie de telles nuisances - à condition qu'elles soient perçues comme telles - et de celui de rentabiliser un terrain impropre

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

à la culture ou à un commerce joue en faveur de l'implantation d'une discothèque extra muros, mais cet intérêt commun, hypothèse plausible, suffit-il à l'expliquer? Les deux questions, pourquoi une discothèque et pourquoi une discothèque champêtre sont-elles liées? et si oui, comment et pourquoi?

L'exemple du café de Kimolos est loin d'être unique comme en témoignent les observations réalisées en Etolie-Acarnanie; dans ce cas insulaire précis, il n'est pas sûr non plus que la discothèque devienne un lieu susceptible de draîner petit à petit les éléments qui fréquentent le cafés de Chora. Les soirs suivant l'inauguration, ni le taux, très réduit, ni la qualité, passive, de sa fréquentation, ne plaidaient en la faveur des espérances nourries par N. L. alors que le café conservait ses fidèles. A la discothèque ne sont réservées ni la création d'une situation acousmatique (diffusion de musique préenregistrée et sonorisation calculée d'un espace), ni l'exclusivité d'un programme disco que l'on peut s'offrir ailleurs grâce aux "juke's boxes", voire de cassettophones, en conservant en outre la possibilité de choisir. En effet, poussé par ses camarades à danser le soir de l'inauguration plutôt qu'à aller et venir, un garçon se plaignait de ce que la musique ne lui plaisait pas et paraissait beaucoup plus satisfait de partir faire un petit tour à moto, casqué de son "walkman", de temps en temps.

En revanche, aucune structure ne peut disputer à la discothèque de se constituer en cadre fournissant de quotidnennes occasions de danse pendant la belle saison. Mais il faut préciser que le programme musical ne laisse place qu'au type de danse disco (9) auquel nous avons brièvement fait allusion plus haut et que sa caractéristique, sinon sa spécificité (puisque sont autorisés tous les syncrétismes contribuant à sa diffusion quasi-universelle), tient à l'affranchissement de l'idée de "patterns" et de postures stéréotypées sur le plan technique et à l'effacement du besoin du ou des partenaires sur le plan psychosocial, qu'il s'agisse de partenaires musiciens ou danseurs. En effet, l'impersonalité du lieu, l'occultation des modes de reproduction musicale, le degré d'intensité sonore inversement proportionnel à celui de l'éclairage artificiel coloré intermittent, concourent à isoler l'individu et à le placer sous l'emprise directe d'une "Symphonie pour un homme seul" (10) qui l'invite a s'y perdre dans l'espoir de s'y mieux retrouver. L'acte musical qui se joue à plusieurs lors des fêtes se parcellise en actes individuels stimulés par une musique cernant ses cibles inexorablement, les traversant de toutes parts et se prêtant à autant de réactions et d'interprétations qu'elle en suggère.

Le mode d'acquisition et d'appropriation de cette production musicale s'effectue en dehors des circuits de transmission traditionnels et institutionnels, tels la famille, l'école, mais par le biais des média et autodidactiquement, même si l'expérimentation se réalise au sein d'un groupe appartenant à la classe d'âge visée. S'il existe des modèles visualisables grâce à la télévision, au cinéma, aux

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

magazines, ils appartiennent à la catégorie des images. Et il faudrait s'interroger pour savoir si celles-ci ne sont pas susceptibles de déterminer un mimétisme plus contraignant que celui qui résulte d'une lente sociabilisation puisqu'il se forme à coups de "flashes" répétitifs proposant et imposant des synthèses toute faites. Si ce n'est pas le cas, ces images s'offrent tout de même comme un référent sur lequel peut se constituer en s'y calquant son propre imaginaire. Reflet de son image concrète serait peut-être plus juste si l'on tient compte des confidences d'un garçon fréquentant la discothèque d'une petite ville d'Etolie-Acarnanie. Il expliquait qu'il s'entrenaît à danser chaque jour devant sa glace, image qu'il forge pour se l'offrir avant de la proposer aux autres, stéréotypée et marquée de signes (vestimentaires et posturaux) dont il revêt la personnalité qu'il compose (11).

Il reste difficile à démêler ce qui relève du conformisme, de l'inhibition, du narcissisme et à déterminer si ce dernier ne l'emporte pas en définitive. Dans le cas du danseur de Kimolos dissimulant son regard sous des lunettes noires, que représente cet écran? un élément emprunté à un système de signes dans une intention communicative qu'il faut décoder? et à quel système peut-il appartenir étant donné que les autres signes se réduisent à un débardeur largement échancré portant devant l'inscription "Fragile" et un visage pas fraîchement rasé, le "jeans" n'ayant rien qui le distingue de celui des autres, les chaussures non plus? une marque de conformité et d'identification à des musiciens pop ou rock? un signal de son exhibition à l'attention des spectateurs et des danseurs agissant à visage découvert? signifie-t-il l'intention de se séparer des autres pour se complaire en lui-même jouissant de son intimité avec la musique, sujet de dramatisation et, en même temps ou en dernier ressort, stimulus et auxiliaire de sa propre dramatisation (12)? Jouer en se retranchant du monde extérieur, les yeux fermés, mi-clos, perdus dans le vague ou fixant un point dans le lointain est une pratique courante chez les musiciens pour mieux se concentrer, mieux se laisser posséder par la musique. Quant à la catharsis individuelle par la danse, elle renvoie directement sur le terrain au "rébète" se libérant ainsi de ses tensions; il fixe lui, obstinément un point sur le sol (13). Malgré (ou grâce à) sa commercialisation la privant de son authenticité, cette forme de danse s'est imposée comme modèle sur lequel s'ajuste spontanément l'interprétation gestuelle du "rébétiko" ou du pseudo-rebetiko. Pour exemple, celui d'une fillette de Sériphos, âgée de 13 ans, appartenant à un groupe réuni dans un restaurant au son de la musique jouée par deux musiciens de l'île. Lors de l'exécution d'une pièce de ce genre, elle se leva sans précipitation mais sans que rien ne le laissât prévoir, pour danser gravement ainsi qu'elle l'avait intériorisé.

Ainsi la pratique de la danse en solitaire, au gré de son inspiration, dans les discothèques en Grèce, ne représente pas une innovation en la matière. Reste toutefois la différence entre le rébétiko et le repertoire importé ou copié de l'Occident. A l'égard de

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

ce dernier se manifeste, comme nous le mentionnions au début, l'aisance des "teen-agers" et de leurs aînés immédiats, en revanche une certaine gêne de la part de leurs parents qui vécurent la découverte et la diffusion du rebetiko en dépit de la répression qui s'exerça longtemps à son encontre. Ne pouvant transposer son style qu'ils assimilèrent sur cette musique étrangère, ceux-ci effectuent en quelque sorte un détour par les danses occidentales vieillies. Celles-ci sont encore réclamées et pratiquées en tant que repertoire "européen" (valse, tango) lors des festivités de la communauté villageoise, conservant des séquelles du succès de la danse de société par couple qui avait contribué à les imposer. Sur le repertoire occidental moderne, s'adaptent alors des compromis où subsistent, d'une part, l'idée d'échange, de communication, nécessitant la présence, le regard de l'autre, qui se réalise par la formation de couples, affrontés et déliés plutôt qu'enlacés, avec des partenaires permutables plutôt qu'indissociables en cours de danse et, d'autre part, la prédominance des mouvements des jambes en négligeant les possibilités d'expressivité du reste du corps. Une mère dansant avec sa fille d'une dizaine d'années en offrait le tableau le plus saisissant le soir de l'inauguration de la discothèque de Kimolos.

A l'affluence en cette circonstance dûment solennisée, succédèrent, comme nous le rapportions auparavant, des soirées peu animées par quelques jeunes venus davantage pour tuer le temps que pour bénéficier de cette soudaine opportunité de danser qu'ils dédaignaient à très peu d'exceptions près ou remettaient toujours au plus tard au fur et à mesure que la nuit s'avançait (la discothèque doit fermer à 3 h du matin). Cette situation n'est pas particulière à Kimolos, la même ambiance règne dans les discothèques d'Etolie Acarnanie. Ostracisées des murs de la cité, ne le sont-elles pas peu ou prou par une clientele potentielle? La discothèque de Folegandros semblait vide, celle de Sikinos fermée lors de notre séjour en juillet. En ce qui concerne cette dernière, le plus étonnant demeure son existence étant donné ses faibles chances de succès. Kimolos est relié journellement à Milos, sa très proche voisine, île relativement industrialisée et peuplée, car certains de ses habitants travaillent dans les mines régulièrement. Les ressources agricoles et pastorales de Kimolos restant limitées, la population masculine active a traditionnellement trouvé un débouché dans la marine marchande, solution plus alléatoire maintenant et le problème d'argent paraît aigu. Celui de la misère est évite grâce à certaines initiatives publiques ou privées dont la fondation par un évergète d'une vaste maison pour les pauvres de l'île où ils finissent leurs jours en restant en contact avec la population. En outre, l'armateur Ventouris y a fait construire une importante résidence estivale, deux autres gros négociants aussi, mais quelles retombées de ressources pour les Kimoliotes? Sikinos paraît deshéritée et isolée. Sans jetée où puissent accoster les vapeurs et les bateaux de plaisance, rappelons-le, avec une seule route entre le petit

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

établissement côtier et Chora et une grande distance entre eux, 4 km et une forte dénivellation à effectuer à pied ou à dos d'âne si l'on est chargé, en l'absence de moyens de transport collectifs (il n'existe que trois ou quatre autresparticulières sur l'île). Irrémédiablement s'accentue le vieilliesement de la population vidée de ses éléments actifs par la poursuite de l'émigration (14). La fréquentation touristique est peu élevée. Quelques jeunes campent à quelques mètres de la plage, les autres se répartissent dans les trois ou quatre maisons qui proposent des chambres à louer (plus rares à Chora éloigné d'une plage accessible), peu d'adultes s'y risquent. Une bonne part d'une clientèle plus aisée est détournée par Folegandros, sa voisine, dotée d'un meilleur équipement. Les vacanciers grecs mènent une vie de famille chez leurs parents demeurant encore dans l'île ou dans des villas qu'ils ont fait construire à proximité de l'échelle.

Hypothèses.

Une discothèque pourquoi alors? En se référant à des enquêtes plus longues mensées auparavant dans de plus grandes îles, quelques hypothèses se présentent.

Il existe généralement en dehors de l'agglomération principale des "exochika kendra", littéralement: centres de campagne, où est installé un restaurant ouvert tard le soir pour dîner en plein air. De temps en temps viennent y jouer des musiciens locaux ce qui attire davantage de convives. La clientèle se compose de "parees" (bandes) groupant familles et amis. L'un de ces centres de Naxos, à trois km environ de la ville, nous servira de référence. La dispositon ressemble à celle de la discothèque de Kimolos: un terrain rectangulaire un peu plus grand, entouré de cannis, sur l'un des petits côtés, le bâtiment de la cuisine et annexes, sur le côté opposé, une estrade pour les musiciens (en l'occurence un groupe de quatre musiciens), devant elle, un espace vide pour la danse, le restant étant occupé par des tables et des chaises, souvent plusieurs sont réunies pour un groupe de convives. Ceux-ci dînent, dansent, boivent jusqu'à une heure avancée de la nuit. Ils s'interpellent d'une table à l'autre, réclament aux musiciens telle ou telle danse, font preuve de prodigalité envers eux, se voient dédier telle ou telle danse en retour ou spontanément par les musiciens, agents privilégiés de la convivialité inter-groupes et de l'ambiance de fête qui peut régner. Lorsqu'elles battent leur plein, bien peu de choses distinguent ces soirées de celles qui ont lieu actuellement pour les fêtes de la communauté dans l'île de Naxos.

Bien qu'elle ne se manifeste pas sur le plan topographique, la différence entre kendra et discothèque ressort immédiatement sur d'autres plans. En récapitulant brièvement: dans les premiers, repas en commun lié à la danse en commun, répertoire de musique traditionnelle des îles, "européen" démodé, succès plus ou moins du jour ou classique de pseudo-rébétiko, gropes préconstitués et échanges inter-groupes, échange avec les musiciens (même s'il existe un système d'amplification

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

sonore et si les musiciens sont séparés sur une estrade), joie en commun, atmosphère festive; dans les seconds, boissons individuelles - même si quelqu'un invite, il règle l'addition de plusieurs verres et non de bouteilles partagées -, pas de nourriture, danse généralement chacun pour soi, répertoire disco, échangés limités, pas de musiciens et situation acousmatique, pas de joie, peu d'extériorisation de plaisir, passivité, atmosphère morose que ne réchauffe pas la musique. Ses stimuli ne conduisent que ceux qu'elle affecte réellement à effectuer un retour sur eux-mêmes pour investir l'espace d'une gesticulation qui les accouche (dans la douleur, peut-être), sur une scène dont la pénombre est criblée par intermittance de flashes colorés et vers laquelle se portent quelques regards indifférents ou blasés. Voici donc que s'instaurent des structures visant à la mise en place de faits musicaux différents susceptibles d'être vêcus par la communauté au moment où se retrouvent les générations disloquées par l'émigration et où se renouvelle par vagues successives un quota plus ou moins important de touristes selon les îles (en fonction des liaisons maritimes, de l'équipement, de la publicité ou de l'esprit d'aventure).

Miser sur ces circonstances qui animent l'été des îles de l'atmosphère de fête des retrouvailles et de loisirs pour créer des centres où elle puisse s'épanouir, se revèle judicieux; or, en comparant kendra et discothèques, il est apparu que les premirs jouissent de succès et que les seconds végètent. Les kendra fournissent un cadre favorable à des comportements traditionnels acquis évoluant progressivement, les discothèques visent à en promouvoir ou à en acclimater de nouveaux sur les modèles exogènes. Entre le stade évolutif atteint et celui de la promotion existe une faille pour la plupart des individus et rares sont ceux qui sont rompus à pratiquer l'aternance. Ils semblent devoir appartenir à une classe d'âge jeune (15-25 ans environ), en contact direct avec la culture urbaine et la culture de leur village pour maîtriser naturellement le passage de l'une à l'autre. Un représentant type en est N. L., le jeune patron de la discothèque de Kimolos, chanteur (genre chanteur de charme), connaissant fort bien pour les avoir vécues les traditions de son île, mettant toute sa bonne volonté à nous aider auprès des musiciens locaux difficiles à joindre.

Le regroupement des émigrés par région, voire par villages, dans les villes d'accueil constitue un fait bien connu (associations, journaux...). Chaque colonie possède à Athènes un kendra où se rencontrent ses membres, où jouent les musiciens, où l'on danse. S'ils sont trop exigus pour une fête de la communauté, on loue une salle ailleurs pour les réjouissances comportant banquet et danses (15). Ces centres font, en quelque sorte, office de conservatoires où se maintiennent, s'affirment les traditions et le sentiment communautaire. Ils sont fréquentés le soir, pas exclusivement parfois par la colonie provinciale (16).

Comme dans tout pays méditérranéen qui se respecte, les soirées à la belle saison sont l'occasion de sorties. En milieu urbain, le trafic

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

en témoigne, cafés et restaurants s'emplissent, soit dans la ville même, soit à la périphérie, voire plus loin. En milieu rural, il n'y a qu'un pas depuis le frais que l'on prend sur le pas de sa porte, en passant par les promenades par groupes, les rencontres autour des tables du café de la place, dans les boutiques (souvent lieu de réunion des femmes), jusqu'à une sortie plus lointaine, satisfaisant le besoin de détente partagée et le haussant à un plus haut niveau de convivialité. Et si l'on peut parler d'ambiance de fête dans les kendra où se succèdent les danses, c'est qu'elle naît à la faveur du consensus qui établit une disponibilité à prendre part, à agir et à réagir de concert en vertu d'un habitus maintes fois éprouvé.

A mesure que les grandes fêtes (patronales en particulier) perdent de leur sens et que s'estompent le besoin, les motivations, le consensus et les moyens de les célébrer avec éclat et de respecter leur protocole, se multiplient un plus grand nombre d'occasions d'émietter les temps festifs traditionnels en des temps substitutoires désolennisés dont la résurgence événementielle distend et dilue la potentialité de concentration festive des premiers. Interrogés sur les célébrations des fêtes patronales de leurs îles, les habitants de Milos, de Sériphos, de Kimolos, de Sikinos, ont été unanimes à répondre, soit qu'elles n'étaient plus célébrées, hormis la liturgie, c'est-à-dire plus de repas en commun accompagné de musique et de danses, soit que l'on ne dansait plus (sinon en utilisant des cassettes, les musiciens étant trop chers), soit qu'une seule fête, celle du patron de l'île, subsistait. La raison invoquée était en priorité le coût trop important des fêtes traditionnelles, suivait le manque de "kefi" (mot traduisible par une périphrase du genre: humeur à se réjouir dans une certaine qualité d'ambiance). Il semble qu'à Folegandros la population reste plus attachée aux célébrations des fêtes (l'existence d'un village à environ 5 km de Chora regroupant une population d'agriculteurs - bergers y contribue sans doute).

Quoi qu'il en soit dans ces terrains respectifs, des enquêtes plus longues et suivies dans d'autres îles des Cyclades, nous avaient permis d'observer qu'avec des modifications, des restrictions, se fracturait l'unité de la fête et s'opérait un glissement accentué vers le profane. C'est pourquoi nous notions précédemment qu'il n'apparaissait pas de distinction bien nette entre les soirées réussies de kendra et la partie paraliturgique des fêtes patronales de Naxos en ce qui concerne l'ambiance, les comportements socialement acquis, le répertoire et les modes de performance de la musique jouée et dansée et la consommation du repas, éléments liés dont l'interaction suscite l'échange avec l'autre et par là la cohésion. Ce qui disparaît néanmoins c'est la fusion des deux données, temps et lieu dans une même fixité dans le cas des fêtes rituelles. Il ne subsiste dans le cas du kendro de Naxos que l'ajustement, pendant une période de l'année, l'été, de temps variables, dont la qualité est fonction d'exécutions musicales organisées, à un lieu fixe.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Tandis que de grandes îles regroupant plusieurs communes, dotées de villages relativement importants, telle Naxos avec pour capitale une ville sous-préfecture, peuvent posséder kendra et discothèques, de petites unités, telles Kimolos et Sikinos ne comprenant qu'une commune consistant en un village sur l'emplacement de l'ancien "kastro" vénitien et son échelle (plus trois hameaux en ce qui concerne Kimolos, rien d'autres en ce qui concerne Sikinos), sont dépourvues de kendra. Leur contexte socio-économique évoqué auparavant ne s'y prête guère? Se prête-t-il mieux à l'implantation d'une discothèque? Probablement pas, mais celle-ci ne constituera qu'une entreprise commerciale subsidiaire qui ne mettra pas en péril son promoteur s'il échoue. Mais là n'est pas toute la question. Brûlant les étapes, en particulier celle où le kendro s'offre comme cadre où un fait musical semblable à celui des fêtes suscite des comportements à peu près semblables, la discothèque champêtre installée à l'image d'un grand nombre de kendra propose le même cadre pour un fait musical nouveau impliquant à priori un autre rapport à une autre musique, instrument et expression d'un bouleversement des hiérarchies sociales traditionnelles au profit d'une jeunesse manifestant ouvertement en Occident le sentiment d'appartenance en premier chef à une vaste classe d'âge supranationale.

Sous-jacente, peut résider l'intention de communiquer que cet appendice greffé sur le paysage insulaire signale que Kimolos et Sikinos ne sont pas le bout du monde, entendent ne pas être exclues maintenant de la modernité, quitte à s'y couler progressivement, le temps que les glissements s'opèrent en douceur, en commençant peut-être par ce qui semble le plus futile; mais ce qui semble le plus futile a peut-être pour vocation de créer de la modernité.

Une discothèque des familles ?

Convoquée officiellement à reconnaître l'irruption et l'existence d'un fait musical différent de ceux qui sont produits dans l'île, qui, venu d'Amérique en Europe, ne lui doit rien, dont elle ne peut maîtriser la production du donné sonore, qui n'a été vécu auparavant que par une minorité jeune et en dehors du contexte festif, ou à tendance festive, habituel, la communauté kimoliote semble avoir témoigné par sa présence qu'elle l'entérinait. Quitte à manifester à l'égard de cette forme de modernité de l'indifférence (groupes passant la soirée à échanger quelques propos ou à bavarder comme au café), une bienveillante tolérance du genre "il faut bien que jeunesse se passe", une certaine curiosité nourrie du désir d'être à la page (en s'intéressant à ce qu'il se passait), de la bonne volonté à s'initier et à l'expérimenter (adultes pratiquant comme une forme adaptable à des modèles culturels traditionnels ou assimilés, ne serait-ce que par l'approche: se rendre à la discothèque en famille avec enfants et parents âgés, comme au kendro, tandis que les adolescents du sexe masculin se regroupent par affinité et témoignent d'une plus grande activité (danse, allées et venues).

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Par rapport à la signification du phénomène disco dans le monde contemporain, passer une soirée à la disco en famille paraît incompatible. Mais il semble bien que, telle une vague qui vient de mourir sur les rivages de petites îles égéennes, ce phénomène a perdu, sinon réduit, pour s'y introduire tardivement, des éléments qui en ont fait un mouvement de mode. C'est ainsi que nous avons pu parler de fait musical et de forme de modernité plutôt que de mode qui lui confère une signification à la fois moins restrictive, plus précise et plus complexe. Où entrent en un jeu d'interactions, musique et danse, "look", attitudes, comportements, objectifs, idéologie, tendances, pour cmposer une "culture de jeunes", comme l'entendent H. Obalk, A. Soral et A. Pasche, auteurs qui mettent en relief les caractéristiques suivantes du disco: oubli de la réalité, langage du corps mis en vedette par le vêtement, impossibilité de communication, "insuffler un peu de fantaisie dans un individualisme généralisé...La mode disco est bien sûr narcissique. A la communion sensuelle du slow, elle oppose une danse syncopée, démonstrative et solitaire. Sur la piste de danse, désormais, c'est chacun pour soi" (17).

Aberration, sinon provocation, que de convoquer la communauté pour lui présenter l'antispectacle qu'elle s'offre de sa cohésion dans d'autres temps et d'autres lieux de réunion, c'est-à-dire le spectacle du triomphe de l'individualisme? Piège que d'emporter son adhésion en consacrant cet espace révélateur de la complaisance envers l'illusion et le phantasme, envers la séduction exercée par une futilité étrangère à la communauté, espace où se célébrera ainsi légitimé le culte du narcissisme? Il ne s'agit, probablement et plus simplement dans l'esprit des uns et des autres, que du lancement d'une petite entreprise exploitant une mode et la mettant à la mesure des consommateurs visés, de la part de son promoteur, et que du consensus pour canaliser les jeunes vers un lieu dûment agrée, la discothèque, en des temps de vacances, de loisirs, le soir entre 21 et 03 h, de la part des autorités, notables et habitants qui admettent leurs besoins nouveaux, leur en laissent la gestion, peut-être dans un souci de prévention de marginalité et de constitution de bandes.

La communauté signe peut-être aussi son impuissance à trouver en elle-même le moyen d'assurer sa survie (l'émigration en témoigne depuis longtemps) et la nécessité de recevoir de l'extérieur des impulsions susceptibles de la maintenir (activités liées au tourisme), voire de la stimuler, d'engendrer des réactions originales et d'éviter ainsi sa dissolution.

A une époque où la contestation utilise tous les moyens pour devenir une réelle subversion, où, dans la dimension diachronique, la mode disco qui, en Europe occidentale, apparue comme un "éaccompagnement du Pop aux temps de crise et une étape parmi d'autres de l'épopée minet, loin de se démoder deviendra également la seule alternative au mouvement nihiliste et révolutionnaire "punk", venu d'Angleterre " (18), l'admission d'une forme réduite et édulcorée de

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

son signifiant, qui laisse assez confuse sa signification entière, pourrait être considérée comme une tentative raisonnable pour assurer le tuilage du traditionnel et du moderne.

Moderniser formes et modalités de transgression de la quotidienneté et des habitus, en banaliser les opportunités par une fréquence à la carte, correspond peut-être, avons-nous avancé, à la raréfaction des fêtes et à la perte d'éclat qu'elles ont subie et continuent à subir. Déchargées de leur potentiel régulateur (transgression - rétablissement), dans la société, elles ne peuvent guère huiler les rouages de l'équilibre de la société que la jeunesse estime particulièrement grippés. Prendraient alors le relais, d'autres manifestations ambivalentes de remises en cause (en instance d'être ritualisées?) suivies de remises en place (qui peuvent déraper au fur et à mesure) de normes encore fondamentales, marquant l'hésitation à franchir le pas en tentant l'aventure de la sollitude et de l'exercice de sa propre liberté sur la piste seulement et de conjurer d'une autre façon les menaces de désagrégation planant sur la société, si représenter, jouer, dramatiser le triomphe de l'individualisme est une manière de le conjurer.

En outre, la soif d'exotisme qui pèse sur bien des tendances actuelles bien qu'elle ne puisse suffire à les caractériser (musiques, objets, intérêt pour les histoires etc.) peut s'abreuver aux sources du présent mais aussi au flux de la modernité pour ceux qui ne la promeuvent point. Le recours à l'expérimentation directe marque la quête dans ces deux directions: pratiques de techniques du passé (en ce qui concerne l'alimentation, la musique, l'habillement avec le port de vêtements préusés, déjà portés, etc.), pratiques des innovations importées (celle du disco pour nos insulaires). Et n'est-ce pas le signe de "l'instauration d'un rapport de plus en plus exclusif au temps" comme le fait ressortir P. Yonnet (19)?

La discothèque, sortie de son ghetto doré, s'offrirait alors comme un lieu d'expérimentation et d'appropriation d'une forme de modernité - - exotisme, susceptible de forger de nouveaux comportements pour exprimer d'autres rapports à la musique instrument d'un oecuménisme culturel. Sans rompre peut-être toutefois irrémédiablement avec une pratique qui fait que, paradoxalement, en dépit de la vulgarisation des média, qui permet à chacun de prendre l'habitude d'écouter, de pratiquer à sa guise solitairement la musique qui lui plaît, celle-ci, fixée à jamais sous forme d'enregistrements, conserve tout de même le pouvoir de rassembler une assemblée pour la pratiquer en commun (20).

Science-fiction.

L'existence d'une discothèque, dont nous avons réservé la description pour la fin, paraît étonnante dans le contexte socioéconomique auquel nous avons précédemment fait allusion, son programme architectural encore plus. Un bâtiment cubique prolongé en L,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

en béton blanchi portant l'inscription "DISCOTHEQUE SIKINOS" d'une part, une table longue en béton en plein air, d'autre part, occupent la plus grande partie d'une surface rectangulaire ceinte d'un mur bas en béton où est ménagée l'entrée face à la porte du bâtiment. L'ensemble n'est pas sans évoquer le programme de petits sanctuaires de campagne comprenant chapelle et table des agapes en plein air encloses dans un péribole. Espace animé par les prières, le banquet et les danses des pélerins venus célébrer la fête patronale du protecteur auquel est consacrée la chapelle, éventuellement celle de la famille au cas où le sanctuaire appartient à un lignage.

Aussi déserte que ces sanctuaires de campagne, souvent à l'abandon maintenant, où parfois se signale le passage d'une main pieuse, la discothèque de Sikinos attend-elle que s'y célèbre le culte de l'homme seul? N'est-elle que le symbole d'une modernité qui hésite à en franchir le seuil? N'est-elle qu'un raccourci saisissant d'une histoire dans laquelle la fin est anticipée, mythogramme qu'auraient à déchiffrer les générations à venir, celui d'une mutation après laquelle, accédant à une meilleure maîtrise du temps "qui n'est pas seulement celui des collectivités, mais aussi celui, expansé, de chacun d'entre nous" (21), serait né l'homme apte à comprendre les différences, qui, dansant pour se mirer en son image, y verrait reflétées et brillantes de scintillement d'un arbre de Noël en délire, celles de tous les autres?

Cette heure n'a pas sonné à Sikinos, nulle part ailleurs non plus.

*

1) Population de 700 habitants qui double l'été du fait de la venue en vacances de Kimoliotes émigrés à Athènes. Les touristes étrangers se renouvellent à une fréquence d'environ trois jours, des excursions à partir de Milos pour la journée ou la demi-journée suffisent à la curiosité du plus grand nombre.

2) "Légère" est la traduction du terme grec employé pour désigner le genre "variétés".

3) Yves Delaporte ("Teddies, rockers, punks et C-ie: quelques codes vestimentaires urbains"; in L'HOMME, oct.-déc. 1982, XXII (4), p. 60) constate qu'en province les codes vestimentaires se désagrègent par élimination de signes redondants qui s'imposent dans une grande ville, Paris en l'occurence, ce qui provoque une "discontinuité du signifiant". "...en province, on ne porte plus de systèmes de signes, ni même d'ensemble de signes, mais seulement des signes isolés, on peut s'attendre à ce que cette désagrégation du code facilite le mélange des signes qui, normalement appartiennent à des sytèmes différents".

4) En ce qui concerne celle de Kimolos au moins, n'ayant eu l'oppportunité ni d'assister à d'autres inaugurations ni de savoir si un tel protocole était habituel.

5) Les bars, les salons et salles à manger des hôtels sont

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

fréquentés de temps à autre par la bourgeoisie locale, fait observé dans les villes de province, en Crète notamment à l'automne.

6) Cf. Paul Yonnet, "Des modes et des looks. Le temps, le paraître et l'être"; in LE DEBAT, mars 1985, n° 34, pp. 113-129 (p. 122 en particulier).

7) Chora est un générique pour les chefs-lieux des îles, appelés aussi du nom spécifique de chaque île. Très souvent à l'intérieur des terres, il est relié par une route, voire un escalier, à l'établissement portuaire, "skala" - échelle, qui le dessert.

8) D'Igoumenitsa à Missolonghi, falaises et marécages alternent le long de la côte. Dans une zone de cassure, le golfe d'Arta s'est peu à peu comblé d'alluvions des rivières; la plaine se bâtit encore et reste marécageuse. Les lacs en Acarnanie sont nombreux et la plaine en delta de l'Achélous autour de Missolonghi est marécageuse.

9) "La musique disco est une version simplifiée de la musique 'funk' des Noirs américains. Mise au service d'une certaine tradition de la romance latine (...) elle a donné naissance à une mode: la mode disco" (Cf. Hector Obalk, Alain Soral, Alexandre Pasche, Les mouvements de mode expliqués aux parents; Paris, Robert Laffont, 1984, p. 192.

10) Titre d'une oeuvre du compositeur Pierre Henry.

11) Cf. Paul Yonnet, op. cit., pp. 124 sq. "...ne plus subir le code, mais le manier, l'adapter, le composer. Et à son profit. ...Chacun est à présent considéré comme responsable de l'image qu'il donne de lui-même...L'habit fait, fabrique réellement le moine. ...Le look, c'est bien l'antimodélisation, le mensonge impossible. ...Bref le look produit de l'Etre par dénaturation".

12) Nous ne pensons pas que dans ce cas-ci les lunettes soient un instrument de "La drague pop" analysée ainsi par Obalk, Soral et Pasche, op.cit., p. 40, qui permet d'éprouver "les sensations d'une drague réussie... sans avoir besoin de l'acquiescement de la femme convoitée". Serait-ce un indice de "punktitude"? Les Punks portent des lunettes noires la nuit.

13) Cf. Ted Petrides, "The dances of the rebetes"; in REBETIKA, Athènes, Komboloi, 1975, p. 29.

14) Population de 400 habitants. Nous avons appris à la fin d'une série d'enregistrements organisée par un violoniste local, que le laoutiériste - berger qui l'accompagnait était pressé car il partait définitivement de l'île le lendemain avec sa femme et ses deux enfants. Au préalable il avait égorgé ses moutons.

15) Nous avons assisté à une telle fête organisée par l'association de Krania (Epire) en février 1985 dans des salles d'un hôtel d'Athènes.

16) Dans un tel kendra joue une célèbre famille de musiciens de Siphnos que l'on vient entendre. Leurs cassettes font référence et sont largement diffusées dans les Cyclades en tant que représentatives de la tradition authentique.

17) Cf. H. Obalk..., p. 192-195.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

18) Ibid., p. 195.
19) P. Yonnet, op. cit., p. 128.
20) L'on ne peut s'empêcher de penser au concert donné Salle Pleyel à Paris des enregistrements de Glenn Gould, artiste qui n'acceptait pas de son vivant de jouer en concert. Nous regrettons de n'y avoir pas assisté, ne serait-ce que pour savoir si l'on a applaudi et pour avoir surpris les conversations à l'entr'acte.
21) Cf. P. Yonnet, op. cit., p. 128.

*

Nous sommes redevable à Marie-Thérèse Duflos-Priot de références qu'elles a eu la gentillesse de nous communiquer et qui nous ont été fort utiles pour aborder un champ qui n'est pas la nôtre.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

LES TROIS FEMMES EMMUREES

IOANA ANDREESCU-MIEREANU

Chez les peuples balkaniques, tout spécialement chez les Roumains, des coutumes, des légendes et des ballades illustrent la particularité des rites de construction où des substituts humains, mesure de l'ombre ou du corps, plus près de nous la photographie, étaient et sont encore emmurés pour affermir la solidité des murs. Des sacrifices d'animaux sont connus et attestés depuis longtemps.

"Tout comme on fait un don au diable d'un homme ou d'un animal qui crêve ensuite, le diable faisant crever son don, il en est de même pour la maison. Il faut lui offrir une vie en sacrifice. Pour que les murs ne s'écroulent pas, pour qu'ils ne cèdent pas et que la maison dure. Et parcequ'on ne peut pas sacrifier une vie humaine, on sacrifie un animal", affirme un villageois originaire de la Petite Valachie.

Cependant, des traces de sacrifices humains autres que les substituts symboliques n'apparaissent point. En Roumanie, seule la ballade de Maître Manole rend compte d'un sacrifice humain.

Le témoignage qui suit a été recueilli en 1984, au village de Hurezani (département de Gorj, Petite Valachie), auprès d'une femme âgée de 92 ans; il décrit pour la première fois un rite de construction d'une église où l'utilisation d'un substitut (ici la mesure du corps) était doublée par le simulacre de l'emmurement de trois femmes. Cette mise en scène fait expressément référence à un sacrifice humain où la mesure n'est pas la seule à être intégrée à la maçonnerie: les maçons feignaient d'emmurer vivantes leurs épouses, lesquelles s'identifiaient alors à l'héroîne de la ballade de Maître Manole, en reprenant (selon l'informatrice) les paroles mêmes de cette dernière.

Le document mérite d'être cité dans son intégralité.

- Lorsqu'on élève les murs de la maison on prend la mesure d'un homme ou d'une femme et on l'introduit dans le mur. On dit que la mesure se transforme en femme. Elle devient un fantôme. On dépose de quoi manger quand le fantôme est dans le mur. Chez les seigneurs Mutulești la servante mettait de la nourritutre et ne la retrouvait plus. Le verre d'eau non plus. Elle ne savait pas qu'on emmurait /une femme/.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

- Pourquoi emmure-t-on?

- Pour que le mur devienne plus solide et qu'il ne s'écroule pas. Lorsque l'église a été bâtie par mon père et par les Mutuleşti il y avait trois femmes qui travaillaient à la maçonnerie, trois femmes maçons et trois maçons de Craiova. Nous, on préparait les repas. Je devais avoir entre 12 et 15 ans. On les emmurait elles, toutes les trois. Et on les emmurait jusqu'en haut. Puis on les laissait sortir. Oui, pour que le mur reste debout. Après, on prenait leur mesure de la tête aux pieds. Et cette ficelle /celle avec laquelle on avait pris leur mesure/ on la mettait à l'angle du mur. Et on élevait le mur le long des ficelles.

- L'avez-vous vu de vos propres yeux?

- Oooui! J'ai vu. C'est moi madame qui a vu. Pour fortifier le mur de l'église.

- Mais si on prenait leur mesure elles ne devenaient pas des fantômes?

- Elles ne devenaient rien du tout. Elles étaient toujours femmes. Peut-être sont-elles devenues des fantômes, mais qui a pu bien les voir à l'église? C'étaient leurs femmes. Les femmes des maçons. Elles savaient qu'on prenait leur mesure. Parce que l'église s'écroulait. Tu entendais /dire/: "Manole, Manole,

Le mur me serre fort
Mon enfant se meurt",

c'est ce qu'elles disaient dans ces murs. C'était une église qu'on a construit ici chez les Mutuleşti.

- C'est dans cette église-là qu'on les a emmurées?

- On a fait semblant de les emmurer, mais on ne les a pas emmurées. On ne les a pas emmurées. On élevait les murs de telle façon qu'elles puissent en descendre, mais le mur restait construit. Elles, on les entendait: "Manole, Manole..." Moi aussi j'allais voir. Et elles, elles restaient là et eux ils travaillaient. Voilà, tout comme sont les angles de ces murs-ci. /L'informatrice désigne les angles de sa maison, une grande maison à deux niveaux ayant appartenu à la famille qui a fait construire l'église et abritant aujourd'hui un dispensaire/. Elles disaient: "Manole, Manole..." Pour que le mur tienne et ne s'écroule pas.

- Vous les avez entendues vous-même?

- Oui. Toutes les trois. L'une dans un angle, une autre dans un autre /angle/... Lorsqu'ils élevaient les angles de l'église. Lorsque l'angle était fait, ils la descendaient.../le mur/il leur arrivait jusqu'à la nuque. La tête restait dehors. Les maçons la sortaient du mur, l'asseyaient sur une chaise. Elle se reposait. Elle était complètement étourdie. Et après, ils prenaient un autre angle pour /sic/ la finir lui aussi /confusion entre le mur et la femme/. Je m'en souviens. J'avais douze ans. A Hurezani, chez les Mântuleşti. C'étaient des Roumains de Craiova. C'étaient de braves gens. Leurs femmes étaient aussi maçons. Mon père et les /seigneurs/ Mutuleşti faisaient faire

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

l'église. Nous voulions construire une maison. Mon père a dit que c'était celle-là la maison. Elle a été les deux à la fois: et maison et église. C'est pour ça qu'on les a emmurées. On a sacrifié un cabri, des volailles. On mettait un verre d'huile, un cierge et de l'encens. Le mur s'élevait et le cierge avec l'encens brûlaient. Aux angles. On mettait à tous les angles le cierge et l'huile dans un verre. Le verre /d'huile/ on l'emmurait sur place. D'abord on leur prenait la mesure et on posait la ficelle de haut jusqu'en bas. C'était la mesure à elles; la mesure est restée dans le mur.

- N'avaient-elles pas peur de mourir?
- Non. Elles n'avaient pas /peur/.

T e x t e   r o u m a i n .

- Cînd lucrează la zîdurile cășii ia màsura de pe om sau de pe femeie și o bagă în zîd. Se zîce cà màsura se transformà în femeie. Ia se face stafie. Pui de mîncare cînd stafia ie în zid. La boierii Mutulești servitoarea punea mîncare și n-o mai gàsea. Nici paharu' de apà. Ia nu știa cà o bagà în zîd.
- De ce o bagà în zîd?
- Ca sà sà întàrească zîdu' sà nu sà surupe. Cînd s-a fàcut biserica de tatàl mieu și de Mutulești ierau trei femei de lucrau zîdàrie, trei zîdàrițe și cu trei zidari de la Craiova.Noi le gàteam. Aveam vreo 12-15 ani. Le bàga în zîd pe ele, pe cîte trele. Și le zîdea pînà sus. Pe urmà le làsa sà iese. Da, ca sà ție zidu'. Pe urmà le lua màsura de sus pînà la picioare. Și ața aia o punea pe colțu' zîdului. Și zîdea prin ațele ales în sus.
- Ai vàzut dumneata?
- Daaa. Io am vàzut. Io doamnà, am vàzut. Ca sà se întàrească zidu' la biserica.
- Pài dacà le lua màsura nu se fàceau stafii?
- Nu se fàceau nimic. Erau tot femei. Ràmîneau tot femei. S-or fi fàcut stafii, da'cine a vàzut la bisericà? Erau nevestele lor. Ale zîdarilor. Știau cà le lua màsura. Cà se dàrîma biserica. Auzai:

Manole, Manole,
Zidu' ràu mà strînge
Copila mi se frînge.

Iele ziceau în zîdu àla. O bisericà pe care am fàcut-o ici, la Mutulești.

- La aia, în biserica aia, le-a zidit pe iele?
- S-a fàcut cà le zîdește da'nu le-a zîdit. Nu le-a zîdit. Și iele dinadins... Punea zîdu' așa ca sà sà poatà iele sà sà scoboare. Da' zîdu' ràmînea zîdit. Le auzai pe iele: "Manole, Manole..." Mà duceam sà vàd și ieu. Și iele stau acolo, și iei lucrau. Așa, cum vin colțurile la zîdurile àștea. Ele ziceau "Manole, Manole..." ca sà ràmîie zîdu' sà nu sà surupe.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

- Le-ai auzit dumneata?

- Da. Cîte trele. Pe una într-un colţ, pe una în altu', cînd lucrau colţurile bisericii. După ce făceau colţu' o dau jos. Şi ajungea pînă la ceafă. Capu' rămînea afară. O scotea(u) zîdarii afară, o punea(u) pe scaun. Odihnea. Ierea ameţîtă de tot. Şi pe urmă lua(u) pe alt colţ s-o termine şi pe ăla. Ţin minte. Aveam 12 ani. La Hurezani, la Mîntuleşti. Iereau români de la Craiova. Iereau oameni de oameni. Femeile lor iereau tot zîdăriţe. Tatăl mieu şi Mutuleştii făceau biserica. Noi am vrut să facem casă. Tata a zîs că aia ie casa. A fost amîndouă; şi casă şi biserică. Că de-aia le-a zîdit. A tăiat un ied, păsări. Se punea un pahar de untdelemn, o lumînare şi tămîie. Zîdu' mergea şi lumînarea cu tămîia ardea(u) la colţuri. Punea la toate colţurile lumînarea şi untdelemn în pahar. Paharu' îl zîdea pe loc. Intîi le lua măsura şi punea aţa de sus pînă jos. Ierea măsura lor. Măsura a rămas în zîd.

- Da' nu le ierea frică că mor?

- Nu. Nu le ierea.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

INCANTATIONS CRETOISES

EFROSSINI PLEXUSSAKI

Trois incantations recueillies en 1985 auprès d'une vieille femme du village de Skinokapsala, en Crète Orientale. Traduction française par Michel Volkovitch.

1) Pour le mal des yeux.

Quand s'ouvrit la porte du Paradis / Et les sept gentils frères sortirent/ Avec leurs haches d'or, leurs cognées d'or/ Pour aller vers les monts, vers la montagne / Couper le peuplier, le cyprès / Dresser le sanctuaire de la Vierge / Et les marches de l'église Saint-Jean / Fendant, taillant / Un tout petit copeau sauta dans l'oeil du serviteur de Dieu X / Et nul ne se trvoua / Baptisé, confirmé / Nul communiant du Jeudi saint / Pour prendre un bijou d'argent une tige de blé / Et guérir et bénir le serviteur de Dieu X / Comme a fui le torrent que fuie aussi le sang / Comme la vague a fui que fuie le mal des yeux.

2) Contre la colique.

Sur la plage, sur le sable, sont les douze apôtres / Tous ils boivent, tous ils mangent, tous de Dieu chantent les louanges. / Le plus jeune ne boit pas, ne mange pas, pour Dieu ne chante pas / Le Seigneur vêtu d'or lui dit: Qu'as-tu serviteur de Dieu? / Tu ne bois pas, ne manges pas, pour Dieu ne chantes pas. / Seigneur Christ, tu vois ce qui est caché, mais pas ce qui se voit? / Mon ventre me fait mal, la lune m'a saisi / Et nul ne s'est trouvé / Baptisé , confirmé, / Nul communiant du Jeudi saint / Pour prendre de la terre du seul une cuiller / Et soigner la lune mince, la lune ronde, la lune humide, la lune aux sept visages et demi / Qu'elle parte de mes entrailles, parte de mon ventre, parte des soixante-douze veine et demie de mon corps. / Comme l'oeuf durcit dans la cendre et le pain dans le four / Qu'elle durcisse dans le serviteur de Dieu X.

3) Pour la fluxion.

Le ciel s'est ouvert, la pierre est tombée, / A frappé le pré, la fluxion a germé / Fluxion noire, fluxion blanche, fluxion rouge / Aux soixante-douze espèces et demi / J'y ai mis la main et le Seigneur a dit / Ni fleur dehors, ni racine dedans.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

I) Γιά τόν πόνο τῶν ματιῶν

Ὥς ἤνοιξε ἡ πόρτα τῆς Παράδεισος / καί βγήκανε τά ἐφτά ἀδερφάκια / μέ χρυσά μαναράκια,μέ τά χρυσά σκερπανάκια / νά πᾶνε στά ὄρη,στό βουνό / νά κόψουνε τό λεῦκο καί τό μοσκοκυπάρισσο / νά κάμουνε τῆς Παναγίας τά διάστυλα / καί τοῦ Ἅη-Γιαννιοῦ τά ἀνεβοκατώφλια / σκίζοντας πελεκίζοντας / ἐπετάχτηκε ἕνα πελεκουδάκι στοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ τάδε / καί δέν ἐβρέθηκε ἄθρωπος βαφτισμένος μυρωμένος / τῆς Μεγάλης Πέφτης κοινωνημένος / νά πιάσει γι᾽ἀπ᾽ἀργύρι γι᾽ἀπ᾽ἀσήμι γι᾽ἀπό τοῦ σταριοῦ κοντύλι / νά γητέψει νά σταυρώσει τό δοῦλο τοῦ Θεοῦ τάδε / ὥς ἐσκόρπισε τό ρέμα,νά σκορπίσει καί τό αἷμα / καί ὥς ἐσκόρπισε τό κῦμα νά σκορπίσει καίτό ρίμα

2) Γιά τόν πόνο τῆς κοιλιᾶς (εὐκοίλια)

Κάτω στό γιαλό,στόν ἄμμο εἶναι δώδεκα ἀποστόλοι / ὅλοι τρῶνε,ὅλοι πίνουν,ὅλοι τό Θεό δοξάζουν / τό μικιό τ᾽ἀποστολάκι,μήδε τρώει,μήδε πίνει,μήδε τό Θεό δοξάζει / ὁ δεσπότης χρυσός τό ρωτᾶ:-᾽Ιντά᾽χεις δοῦλε τοῦ Θεοῦ; / μήδε τρῶς,μήδε πίνεις,μήδε τό Θεό δοξάζεις / -Δεσπότη μου,Χριστέ μου τά κρυφά τά κατέχεις τά φανερά δέν τά κατέχεις; / ἡ κοιλιά μου πόνεσε,τό φεγγάρι μ᾽ἔπιασε / καί δέν ἐβρέθηκε ἄθρωπος βαφτισμένος,μυρωμένος,τῆς Μεγάλης Πέφτης κοινωνημένος / νά πιάσει γι᾽ χῶμα,γι᾽ἀλάτσι,γι᾽κουτάλι / νά γητέψει τό τσιλοφέγγαρο,τό καρδιοφέγγαρο,τό νεροφέγγαρο,τῶν ἐφτάμισυ λογιῶ τό φεγγάρι / νά φύγει ἀπό τά ἄντερά μου,νά φύγει ἀπό τήν κοιλιά μου,νά φύγει ἀπό τίς ἐβδομηνταδυόμιση φλέγες τοῦ κορμιοῦ μου / ὥς πήζει τό ἀβγό στήν αἰθάλη καί τό ψωμί στό φοῦρνο / ἐτσά νά πήξει νά σταθεῖ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ τάδε

3) Γιά τό βλοητό

Οὐρανός ἐνοίχτηκε,τό χαλίκι ἤπεσε,στό λιβάδι χτύπησε / βλοητό ἐφύτρωσε / μαῦρο βλοητό,ἄσπρο βλοητό,κόκκινο βλοητό / ἐβδομηνταδυόμιση λογιῶ / ἐγώ᾽βαλα τό χέρι μου καί ὁ Χριστός τό θέλημά του / μήδ᾽ἀπάνω κορφαρά οὔτε καί κάτω ρίζα

LES "SAINTES" ("ALE SFINTE")

HENRI H. STAHL

Informatrice, Ana Chirculescu (trouvée lorsqu'elle passait chez sa belle-fille). Runcu (Petite Valachie - Oltenia, Roumanie). 18.VII.1930. Stenogramme.

(Sur la clôture il y a des pots cassés, des morceaux de tissus, des verres de lampe à gaz, des crânes d'animaux).

- On arrête le passage des Saintes (1), filles impures; les os nous défendent contre elles, elles ne passent plus par ici. Un samedi, j'étais en retard, je ne sais plus ce que j'avais à faire, mettre de l'ordre dans la maison - je les ai entendues chanter. Elles arrivaient du soleil levant et allaient vers le soleil couchant, car elles viennent toujours depuis l'orient. Elles chantaient et elles jouaient de la cornemuse. Il y avait des filles, des gens, des joueurs de cornemuse. Et je n'ai pas bougé du tout, car, dès qu'on bouge, elles te piquent les mains et les jambes et tu restes malade. Il y a beaucoup de personnes ainsi - vous les avez vus, vous, les malades de mains et de jambes - car, que Dieu nous garde, elles sont saintes, mais...

- N'importe qui peut les entendre, ou seulement quelques-uns?

- Mais si, tous les entendent, s'ils se trouvent sur leur passage. Elles chantent et jouent de la cornemuse, en diverses manières. C'est inimaginable quelles chansons elles ont.

- Qui sont les Saintes?

- Les Saintes, elles étaient des jeunes filles qui ont volé du pain bénit, Dieu le sait! Tu sais, comme la chauve-souris à plumes. C'est pour la même raison que le bon Dieu l'a transformée. Elle était une souris et qu'est-ce que tu crois, le bon Dieu lui a donné des plumes afin qu'elle ne puisse plus faire le mal et voler du pain-bénit, comme il en avait volé. Et les Saintes, ce sont des filles qui ont volé du pain-bénit et le bon Dieu les a maudites pour que personne ne les entende plus, sauf celui qui reste éveillé très tard, là par où elles passent.

- Ont-elles été au début des filles comme toutes les filles, et par la suite le bon Dieu les a transformées en Saintes, après avoir volé du pain béni?

- Mais non, depuis le début elles étaient ainsi, "des filles qui ont volé du pain-bénit".

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

(Observation - l'informatrice semble insister sur cette définition; ce n'est pas quelque chose qui s'est déroulé en un moment quelconque, mais une manière d'être prédéterminée. Il faut revenir et insister).

- Et lorsqu'on décide du sort d'un enfant, lors de sa naissance, elles arrivent en songe, si on fait "ursitoarele" (2), elles viennent et disent quel sera le sort de l'enfant, s'il vivra, si son sort sera bon, s'il va se noyer, ou brûlera dans le feu, ou s'il vivra pauvre. Si elles arrivent fâchées, elles prédisent le mal. Mais si elles arrivent lorsqu'elles sont bonnes, alors, heureux l'enfant qui vient de naître.

- Vous, avez-vous fait les "ursitoare" à vos enfants?

- Je ne l'ai pas fait à mes pauvres enfants. J'avais peur de leur faire quelque chose de mal et le bon Dieu me les a pris tous.

- Savez-vous faire les "ursitoare"?

- Les femmes le font. Elles prennent un pot rempli de vin, une petite pain, pain de blé enduit de miel de ruche, la ceinture de la sage-femme, elles mettent l'ensemble sur une table, pour que la table soit chargée lorsqu'elles arrivent. Et elles arrivent et les femmes rêvent, si elles viennent, elles rêvent quel sera le destin de l'enfant, comment il va vivre. Si elles rêvent du bien, des plantes vertes, de l'eau claire, alors ce sera bien; si elles rêvent des rochers, des endroits déserts, ou du mal, alors c'est mauvais, c'est la mort. Je crois me rappeler que la sage-femme a fait à l'un de mes enfants, mais je ne me rappelle plus.

(Elle raconte ensuite en pleurant comment, il y a 15 ans, son enfant âgé de cinq années est mort brûlé vif. - En ce qui concerne les objets mis dans la clôture elle ajoute: "On met des os abandonnés; pas n'importe quel os, mais de cheval, de chien. Ce sont des animaux impurs et alors elles /les Saintes/ les évitent, elles ne passent plus par ici).

Les notes du traducteur.

1) Le vrai nom de ces êtres imaginaires féminins auxquels se rattachent de nombreuses croyances est celui de "iele"; mais, comme on ne doit pas prononcer le nom des êtres surnaturels pour ne pas les voire arriver, on les nomme "les Saintes".

2) "Ursitoarele" est le nom donné à des fées qui président lors de la naissance d'un enfant à la fixation de son destin. Ici, l'informatrice confond dans un même mot ces fées et l'opération elle-même faite par les humains pour prédire le destin, et le destin lui-même. Le mot se rattache au verbe "a urzi", qui se traduit par le français "ourdir", les "ursitoare" elles-mêmes pouvant être traduites par "ourdisseuses".

P. H. Stahl

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

TEXTE ROUMAIN.

(A pus în gard oale sparte, cârpe, sticle de lampà, càpàţâni de vite moarte).

- Oprim trecerea àlor sfinte, fete spurcate; oasele ne feresc de ele, cà nu mai trec pe aici. Intr-o sâmbàtà, cum stam, cà întârziasem mult, nu ştiu ce aveam de fàcut, sà regulez prin casà, şi le aud cântând. Veneau, trecând de la Ràsàrit spre Apus, cà ele tot de la Ràsàrit vin. Cânta cu cimpoiul, din gurà. Ereau fete, oameni şi cimpoieri. Şi nu m'am cârmit nici de cum, cà de cum te-oi mişca te înţeapà la mâini şi la picioare şiràmâi bolnav. Sunt mulţi oameni aşa, - i-aţi vàzut dumneavoastrà - cu mâini sau cu picioare bolnave, cà, fereascà Dumnezeu, sunt ele sfinte, dar...!

- Le pot auzi toţi oamenii, sau numai unii?

- Ba le aud toţi oamenii, dacà sunt pe drumul lor. Cântà din cimpoi şi din gurà, în toate felurile. Nu le poţi închipui ce cântece au.

- Dar cine sunt ale sfinte?

- Ale sfinte, ereau fete care au luat anafurà, Dumnezeu le ştie! Ştii, ca liliacul cel cu pene. Tot din pricina aceia l'a fàcut Dumnezeu. A fost şoarec şi când colo, l'a fàcut Dumnezeu cu pene, sà nu mai poatà sà mai umble sà facà rele, sà fure anafurà aşa cum furase. Şi cele sfinte sunt fete care au furat anafurà şi le-a blestemat Dumnezeu sà nu le mai audà nimeni, decât cine o sta treaz pânà târziu, pe unde au ele trecere.

- Au fost ele, la început, fete ca toate fetele, şi apoi le-a fàcut Dumnezeu sà fie "ale sfinte", dupà ce au furat anafurà?

- Ba de la început aşa au fost ele, "fete care au furat anafurà".

(Observaţie - Informatoarea pare a ţine la aceasta definiţie; nu e poveste întâmplatà în veac, ci un fel de a fi predeterminat. Trebuie revenit şi insistat).

- Şi la ursitoare, când se nasc copiii, vin ele în vis, dacà le faci ursitoarele la copii, ele vin şi spun ce ursitoare are copilul acela, daca tràieşte, dacà este bine de el, dacà se îneacà, sau arde în foc sau va trài sàrac. Dacà vin necàjite, ce zic este de ràu. Insà când vin când sunt bune, atuncia ferice de cel care se naşte.

- Dumneata le-ai fàcut ursitoarele copiilor?

- Nu le-am fàcut nici ursitoarele la bieţii copiii mei. Imi era fricà cà şi sà le fac ceva ràu şi pe toţi mi i-a luat Dumnezeu.

- Dumneata ştii însà sà faci ursitoarele?

- Le fac femeile. Ia ulcea cu vin, turtiţà, pâine de grâu unsà cu miere de stup, bràcelele de la moaşà, le pun pe masà, sà fie masa încàrcatà, nu goalà, când vin ele. Şi ele vin şi viseazà femeile în vis, dacà vin ele, viseazà ce ursitoare are copilul, în ce mod are sà tràiascà. Dacà viseazà bine, verdeţuri, apà limpede, atunci are sà fie bine; dacà viseazà steiuri, locuri sterpe, sau ràu, atunci este ràu,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

este de moarte. Mi se pare că le-a făcut moașa, la unul din copiii mei, nici nu mai țin minte.

(Povestește apoi plângând cum i-a murit în foc, acum 15 ani copilul ei, atunci în vârstă de 5 ani. Ca tehnică magică spune: "Se pun oase părăsite, nu fiece oase, ci de cal și de câine. Sunt de vite spurcate și ele se feresc atunci, nu mai au drumul pe aici).



https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

COMPTES - RENDUS

ACTA MUSEI DEVENSIS. SARGETIA XVI-XVII. 1982-1983. Deva, 1983.

Ce volume comprend des études appartenant à diverses sciences sociales; deux parmi elles ont retenu mon attention car ils concernent l'ethnologie. Il s'agit d'abord de l'étude signée par LUCIA APOLZAN ("Aspecte ale culturii spirituale. Obiceiuri, practici şi simboluri specifice gospodàriei pastoral-agricole din Platforma Luncanilor, judeţul Hunedoara"); elle parcourt une région du département de Hunedoara en Transylvanie et note avec précision divers aspects pris aux coutumes locales. On se rend compte que l'auteur dispose de données extraites d'un matériau bien plus ample. La composition du groupe domestique, les relations de l'habitat avec le milieu naturel, la place de l'ancienne assemblée villageoise, les routes, les fêtes organisées sur les montagnes, sont tour à tour évoquées. Suit la présentation des coutumes en relation avec le calendrier, les travaux agricoles et l'élevage.

L'article signé par ELENA SECOŞAN ("Pàdurenii din Hunedoara") est celui d'une excellente spécialiste du costume paysan roumain; elle aborde ici l'étude de la région des Pàdureni (département de Hunedoara), donc près de la région où se trouve le musée qui publié le présent volume. La population garde des caractéristiques archaîques évidentes, et présente en même temps une série de particularités par rapport aux autres Roumains. Les éléments du costume sont présentés dans ce qu'ils ont de particulier; l'art des bijoux en métal (qui a formé aussi l'objet d'une autre de ses études) est analysé et décrit.

P. H. St.

E. P. ALEXAKIS - I EXAGORA TIS NIFIS; Athènes, 1984, 143 pp., résumé anglais, bibliographie, glossaire.

Le livre présente la question du "prix de la fiancée", à savoir une question qui n'a pas constitué l'objet d'une étude systématique en Grèce. En effet, la dot seule a monopolisé l'attention des chercheurs, et ceci au détriment des autres types d'échanges matrimoniaux (le prix de la fiancée, la donation pré-nuptiale), dont l'intérêt a été sous-estimé. Mais cette coutume est importante pour le processus du mariage traditionnel grec et son étude peut éclaircir certains aspects de la société néo-hellénique. En abordant ce sujet, l'auteur contribue considérablement à la connaissance tant du mariage que des institutions matrimoniales de la Grèce.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

La coutume est présentée de manière exhaustive, telle qu'elle est pratiquée en diverses régions de la Grèce. A cette fin, l'auteur dépouille les matériaux recueillis par les instituteurs et les étudiants de l'Université et qui se trouvent parmi les collections manuscrites du Laboratoire de Folklore de l'Université d'Athènes et du Centre de Recherches du Folklore Grec de l'Académie d'Athènes, ainsi que les matériaux que l'auteur lui-même a recueillis pendant sa recherche sur le terrain (1975-1984).

On constate que jusque dans les années cinquante, le prix de la fiancée constituait une condition sine qua non pour qu'un mariage soit conclu. Actuellement, cette institution est en vigueur seulement sous sa forme symbolique dans certains endroits du Péloponèse, de Sterea Hellas, de Thessalie et de Macédoine. Elle n'est d'ailleurs pas inconnue aux autres peuples de la Péninsule Balkanique, car elle est signalée en Yougoslavie ("prid"), en Bulgarie ("prid", "agàrlâk"), en Albanie "agerlek", "paret e nuset") et parmi les Turcs ("baslik").

L'auteur procède à son analyse en distinguant quatre différents types de "prix de la fiancée", agharliki, paradotika, portarikia et kaniskia, selon les critères suivants: a) le moment où la coutume a lieu par rapport à la cérémonie de mariage (avant, après ou pendant le mariage); b) le genre et la somme de la donation; c) la fonction de l'institution dans les diverses régions grecques.

Malgré les différences qui résultent de ces critères, les traits communs de ces types conduisent l'auteur à accepter qu'il s'agit au début d'un ou de deux types qui se sont différenciés graduellement au cours des siècles. Le traitement du sujet revèle le lien étroit établi entre l'institution en question, la structure sociale et le système de parenté. De cette manière, nous la rencontrons notamment dans les régions montagneuses et semi-montagneuses de la Grèce continentale, où le système économique est agropastoral, où la famille étendue prédomine et constitue l'unité de production et de consommation, et où le système de parenté est patrilinéaire. Par contre, la prédominance du système bilatéral et de la famille nucléaire empêche l'émergeance de cette coutume dans les régions insulaires.

Bien que l'argent investi comme "prix de la fiancée" ne soit pas négligeable, l'auteur met l'accent sur la valeur symbolique et sociale de la coutume aux dépens de son importance économique. Selon lui, le prix de la fiancée n'est qu'une action symbolique par laquelle se fait le transfert des droits de la famille de la future épouse à celle du futur époux.

Nous pourrions sans doute estimer que le mérite principal de cette démarche est constitué par la tentative de l'auteur d'intégrer la coutume dans le cadre social. Il essaie de l'interpréter en prenant en considération le contexte historique et social, compte tenu des conditions écologiques propres à la région ou celle-ci est pratiquée. Cette forme d'investigation permet de justifier l'apparition de la coutume exclusivement dans certaines régions du pays.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

L'auteur saisit ainsi de manière satisfaisante l'ensemble des causes qui ont suscité la différenciation entre le "prix de la fiancée" et la "donation ante-nuptiale". Il explique en outre minutieusement la transformation du prix en une donation. Il reste à expliquer de manière tout aussi complète le passage de l'institution du "prix de la fiancée" vers la dot. Problème difficile, car les deux institutions apparaissent comme contradictoires.

En general, on peut affirmer qu'il s'agit d'une étude systématique et exhaustive qui constitue un exemple précieux, d'autant plus que dans ce domaine les travaux sont rares.

Irène Toundassakis

DRAGOSLAV ANTONIJEVIC - OBREDI I OBICAJI BALKANSKIH STOCARA. Belgrade, 1982, 194 pp., 22 planches avec des photographies, glossaire. Dans la collection de la Srpska Akademija nauka i umetnosti balkanoloski Institut; Posebna Izdanija, vol. 16.

Un ouvrage passionnant par sa documentation mais surtout par les problèmes qu'il pose. L'auteur étudie les coutumes des éleveurs balkaniques telles qu'elles sont connues pour les 19-e et le 20-e siècles, jusque vers les années cinquante. Il effectue des recherches de terrain en Yougoslavie et entre 1974-1978 en Grèce; il consulte la littérature de spécialité, il envoie des questionnaires. Cette recherche concerne les rituels et les coutumes des éleveurs nomades et constitue une recherche déroulée dans le cadre de l'Institut d'Etudes Balkaniques de Belgrade sur les populations nomades et seminomades.

Deux populations sont observées, les Vlaques d'expression romanique et les Saracatsans d'expression grecque. Si l'essentiel des matériaux concerne l'époque contemporaine, l'auteur n'hésite pas à remonter dans ses interprétations à des époques reculées du passé, parfois à des peuples préindoeuropéens. Il commence par débattre le problème de l'origine des Saracatsans, problème bien controversé, pour constater que certains éléments de leur vie sont communs avec ceux d'autres populations balkaniques. Quant aux Vlaques, il adopte la théorie la plus largement adoptée qui les fait descendre des anciennes tribus balkaniques romanisées, mais ajoute qu'à une époque plus lointaine ils auraient pu être un mélange de groupes indoeuropéens avec des paléo-méditerranéens.

Un chapitre est par la suite consacré au nomadisme, à ses conditions, son déroulement, à l'influence de l'Etat sur lui. Enfin, l'essentiel est consacré à d'autres aspects, le premier analysé étant celui de la magie. La fertilité humaine et animale sont observées avec insistance; il essaie de distinguer les éléments cosmiques, les vestiges du culte de la Déesse-Mère, du phalus, le rôle des danses masquées, celui du mauvais oeil. Les pratique divinatoires s'ajoutent aux pratiques magiques d'intervention.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

La religion jour un rôle spécial et ses relations avec la magie sont signalées, relations qui mettent en lumière parfois la confusion des deux domaines dans la pratique des éleveurs nomades. - Le calendrier des fêtes et les moments les plus importants de la vie (dont quelques aspects sont inédits et surprenants) suivent.

Dans l'ensemble, il croit distinguer dans les traditions culturelles des deux groupes examinés des éléments méditerranéens et indoeuropéens. L'auteur fait la supposition d'une relation forte par le passé entre le monde balkanique et celui du Moyen Orient. Les éléments pris au christianisme, particulièrement forts durant le moyen âge et à travers l'influence de Byzance, viennent se surajouter. Et, pour conclure, il croit que ces deux groupes, par-dessus les ressemblances incontestables avec les populations au milieu desquelles ils nomadisent, sont différents par leur ethnogenèse de ces dernières. Des différences subsistent, différences plus marquées par le passé. Des influences culturelles sont allées aussi en sens contraire, c'est-à-dire parties des nomades pour influencer les populations ambiantes; ainsi, le vocabulaire rattaché à l'élevage chez les Grecs ou les Slaves est d'origine vlaque.

P. H. St.

BALCANICA. Annuaire de l'Institut des Etudes Balkaniques. XIII-XIV. Recueil des travaux à l'hommage du professeur Radovan Samardzić; Belgrade, 1982, 478 pp., illustrations en noir et blanc.

Le volume comprend de nombreuses études d'histoire et de linguistique; s'y ajoutent quatre études que je signale ici. La première est celle de Dimitrije Djordjević ("Agrarian Reform in Post World War One Balkans. A comparative study"; pp. 255-269); le deuxième est celui de Dragoslav Antonijević ("A Contribuution to the Study of the Folklore Ritual Substratum in the Balkans"; pp. 415-418), qui résume quelques-unes des idées publiées dans le livre présente plus haut); le troisième est celui de Constantinos Vavouskos ("La coutume comme règle de droit en Grèce"; pp. 418-430). Enfin, Djurić Krstić ("Traces of Customary Law Institute of Montenegrin Homestead"; pp. 431-437).

P. H. St.

DUSAN BANDIC - TABU U TRADICIONALNOJ KULTURI SRBA. Belgrade, 1980, 411 pp., B.I.G.Z.

Ce livre est une tentative importante d'identification, de systématisation et d'analyse du tabou dans la culture traditionnelle des Serbes. L'auteur définit le tabou comme étant un "ensemble de prescriptions négatives par lesquelles on rend compte du comportement des gens, et qui proviennent de la relation imaginaire des hommes avec le surnaturel". L'auteur détermine donc le tabou comme étant un

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

question, l'autre étant l'aspect social. Comme chaque type de tabou est le produit d'une genèse complexe, la recherche inclut la perspective historique.

Les tabous présentent des caractéristiques spécifiques en rapport avec des situations différentes; l'auteur distingue quatre sphères de la vie où se manifestent les ensembles de tabous semblables. Ce sont a) les tabous dans la vie de l'individu, b) les tabous concernant les relations des êtres humains avec la nature, c) les tabous dans l'agriculture et d) les tabous dans les relations entre les gens. A l'intérieur de chacune de ces catégories, l'auteur distingue ce qui doit être protégé et contre quoi on se protège.

L'orientation théorique structurant l'analyse formelle, fonctionnelle et génétique, est celle du matérialisme historique qui permet une compréhension dialectique. C'est ainsi qu'on distingue les qualités différentes et qu'on établit leurs relations mutuelles. L'analyse des matériaux a montré que les idées animistes concernant le surnaturel constituent les racines religieuses du tabou; l'analyse "sociale" prouve que les racines doivent être rechreches dans la vie tribale des Serbes.

En étudiant ces questions, l'auteur présente en même temps de façon critique les ouvrages de ses prédécesseurs. Il s'agit d'un livre important pour l'ethnologie serbe. A travers le problème du tabou, l'auteur ouvre de nouvelles possibilités pour la recherche et l'analyse de la culture spirituelle et de la religion populaire des Serbes.

Dragana Antonijević-Pajić

TANCRED BANAŢEANU - PROLEGOMENE LA O TEORIE A ESTETICII ARTEI POPULARE. Bucarest, 1985, 335 pp., éditions Minerva.

Il s'agit d'un ouvrage de maturité, qui a l'ambition de construire une théorie de l'art populaire. L'auteur est connu par ses nombreux travaux consacrés à l'art populaire roumain; il connaît la difficulté de son projet, car il nous dit dès l'introduction qu'il n'a pas l'ambition de nous donner des formules définitives, mais simplement de pousser le lecteur vers laconnaissance des problèmes qu'il évoque, affirmation sur laquelle il revient aussi dans ses conclusions.

La culture populaire ne se limite pas pour lui au domaine de la vie spirituelle et il cherche une définition plus large, évoquant les diverses définitions utilisées par tel ou tel auteur. Les concepts d'ethnologie et d'art populaire sont à leur tour analysés.

Une bonne partie de l'ouvrage aborde des problèmes essentiels dans la définition de l'art populaire; ainsi, les relations qui unissent ou opposent la technique et l'art, l'invention, la création, les rapports entre individu et collectivité, les typologies, les archétypes, les prototypes, les variantes, le spécifique ethnique national et les aspects universels, - tous importants pour un domaine d'art comme celui de l'art populaire. On devine que l'auteur n'évite aucun des problèmes

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

difficiles qui se posent à celui qui veut connaître ce domaine; les principales théories et les principaux auteurs sont évoqués, commentés. Tancred Bànàţeanu dit parfois ouvertement quelles sont ses opinions, d'autres fois il nuance son appréciation évitant de forcer les faits.

Ce n'est pas non plus facile de faire l'histoire du phénomène en abordant l'histoire d'une peuple, celui roumain; l'auteur évite donc de donner le titre d'histoire à toute une partie du livre, mais parle plutôt de racines, d'autochtonie, de continuité, de survivances, ce qui lui permet d'aborder les aspects partiels le mieux documentés. Enfin, dans une dernière partie on traite des aspects qui rapprochent l'art populaire de l'écriture, de la communication, aspects qui me paraissent parmi les plus intéressants du livre. Il est difficile d'exposer le détail des idées de l'auteur, car le texte est dense, les faits évoqués nombreux. Un ouvrage qui trouvera certes une place importante dans la réflexion sur l'art populaire.

P. H. St.

ALENKA BOGOVIČ, BORUT CAJNKO - SLOVENCI V FRANCIJI. Ljubljana, 1983, 158 pp., résumé français; paru dans la série Knižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva, vol. 12.

Quels sont les problèmes d'une population d'émigrants qui change de milieu culturel? Les auteurs essayent de donner une réponse en étudiant des émigrants Slovènes installés en France. On commence par l'analyse des conditions locales et le besoin de main d'oeuvre des pays industrialisés. Les auteurs considèrent que les émigrants vivent dans des conditions discriminatoires qu'ils caractérisent, discrimination sociale qui a pour conséquence une discrimination économique. Au 19-e et au début du 20-e siècles, l'immigration des pays voisins suffisait à la France. Des contrats internationaux règlent parfois l'arrivée de ces immigrants. La différence entre les hommes et les femmes et les fonctions que chacun exerce, sont mises en évidence. Enfin, dans la dernière partie on analyse l'attitude des autorités yougoslaves vis-à-vis de l'émigration. Ainsi, le gouvernement socialiste a considéré au début l'émigration au point de vue politique et ne l'aimait pas; des lois ont par la suite dirigé le flux migratoire, lois qui essayent aussi de favoriser le retour des immigrés dans le pays d'origine. Leurs conditions de vie en France forment l'objet d'une analyse riche en informations.

P. H. St.

BULETINUL BIBLIOTECII ROMANE. STUDII ŞI DOCUMENTE ROMÂNEŞTI. Vol. XI (XV), Freiburg i. Br., 1984, 439 pp.

La qualité des études comprises dans ce bulletin s'améliore constamment; depuis plusieurs années déjà le bulletin est une véritable publication scientifique, qui groupe des études faites par des auteurs

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

compétents. Le présent volume comprend douze articles. - Nicoarà Beldiceanu trouve dans les archives ottomanes des informations sur les Roumains du Timoc, de Bosnie, de Morée, sur leurs structures militaires, sociales: sa présente publication met en lumière des données sûres et qui contredisent de nombreuses opinions fausses sur les populations romaniques de la péninsule balkanique. - Carmen Laura Dumitrescu décrit et cherche les origines d'une église rupestre de Valachie; les inscriptions, l'iconographie, le style des peintures, contribuent à la connaissance d'une période peu connue de l'histoire des Roumains. - Gottfried Habenicht analyse au point de vue ethnologique et musicologique une chanson (chantée par les porteurs d'étoile à l'occasion des fêtes de Noël) et établit des relations avec les chansons d'autres populations. - Vasile Tega écrit un texte précis, utile, fruit d'une longue patience, car il rassemble les informations concernant les Aroumains (appelés aussi Vlaques), population romanique vivant au sud du Danube, dans les écrits des voyageurs français. - Petre Ş. Nàsturel observe le christianisme roumain à l'époque des invasions barbares, période difficile à étudier; il analyse le vocabulaire, les informations d'ordre historique, comme aussiles aspects archaîques de diverses coutumes populaires contemporaines. En annexe il publie in extenso une encyclique du métropolite Néophyte "dénonçant les superstitions du clergé et du peuple de Valachie" (vers 1738-1748), qui est une vraie mine d'or pour l'étude des coutumes. - Denise Pop-Cîmpeanu observe le symbolisme de l'inversion vestimentaire chez les Roumains à travers les diverses expressions du langage; les coutumes et les relations avec les pratiques du passé, viennent ainsi éclairer un problème nouveau et difficile. - Matei Cazacu étudie la position internationale de la Valachie et les implications polonaises au début du 16-e siècle; l'excellente connaissance des documents de l'époque lui permet de faire une analyse fine de son sujet. - Dan Cernovodeanu, spécialiste de la héraldique, analyse ici les pavillons de la marine militaire et commerciale de la Valachie et de la Moldavie jusqu'à la fin du 19-e siècle; cette analyse est en fait l'occasion de traiter de problèmes plus vastes historiques qui concernent le commerce ou la politique par exemple. - Ana Dumitrescu décrit les représentations du jugement dernier dans les peintures religieuses de Moldavie, durant la première moitié du 16-e siècle; elle discute l'origine de ces peintures extérieures, essayant de distinguer la partie douteuse des interprétations précédentes du même phénomène; les relations avec l'art d'autres pays sont invoquées systématiquement. - Horst Fassel présente la manière dont les Roumains et la Roumanie apparaissent dans la littérature allemande;il s'agit d'uné étude qui commence par des écrits anciens et finit avec les écrits contemporains et qui est basée sur un choix érudit des textes. - Lauro Grassi décrit les reflets de l'arbitrage de Vienne (qui partage la Transylvanie entre deux Etats) dans la presse catholique de Milan. - Enfin, Wilhelm Giese

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

étudie le décor en pierre de quelques monuments arméniens de Roumanie, le mettant en relation avec celui observé ailleurs.

P. H. St.

CIBINIUM. 1979-1983. STUDII ŞI MATERIALE PRIVIND MUZEUL TEHNICII POPULARE. STUDIEN UNE MITTEILUNGEN AUS DEM FREILICHTMUSEUM DES BAUERLICHEN TECHNIK. Sibiu, 1984, 430 pp; nombreuses cartes, photographies, dessins.

Le présent volume de la série CIBINIUM est publié en deux langues, tous les articles paraissart en version intégrale roumaine et allemande. Le volume est publié à l'occasion de la célébration de vingt années depuis la fondation du musée de plein air (Muzeul Tehnicii Populare) de Sibiu, appartenant au Musée Brukenthal. Les 19 articles abordent différents aspects; après une introduction signée par Corneliu Bucur (qui dirige le musée de plein air) qui pose en même temps les problèmes de l'organisation du musée et des recherches en relation avec les techniques populaires traditionnelles, suivent une série d'articles. La plupart décrivent des techniques diverses: le moulin à bras (Corneliu Bucur), l'utilisation du marc de raisin (Cornel Irimie et Herbert Hoffmann), l'élevage (Constantin Popa), le filage de la laine (Raymonde Wiener), le tissage (Virginia Teodorescu), la pelleterie (Melania Ostap), la poterie (Narcisa Ucà), les luthiers (Cornelia Gangolea), la maison d'un pêcheur (Anca Fleşeriu), la chasse (Dan Munteanu), les transports (Valerie Deleanu), le travail du bois (Ştefan Palada). Des aspects théoriques (à part l'introduction) sont inclus dans les études de Traian Herseni qui aborde les problèmes des études interdisciplinaires dans la conception de Dimitrie Gusti; Corneliu Bucur situe la place des monuments de la technique populaire dans le cadre du patrimoine national. Enfin, trois articles traitent d'autres pays; Samuel Avitsur présente les moyens hydroénergétiques en Israël, Mark Laenen le musée de plein air de Cokrijk en Belgique, et Max Gschwendt le musée suisse de Ballenberg.

Dans l'ensemble, il s'agit d'une contribution importante, où les informations inédites abondent.

P. H. St.

NICOLAE COJOCARU - CASA VECHE DE LEMN DIN BUCOVINA. Bucarest, 1983, 141 pp., résumé anglais, Editions Meridiane.

L'auteur commence par évoquer les données d'ordre historique qui décrivent les maisons paysannes de la région, objet de sa recherche. La Bucovine est située en Roumanie, au nord de la Moldavie. Nous apprenons quelles sont les techniques de construction, le décor extérieur. L'analyse des plans et des intérieurs en général le mènent vers des conclusions qui concordent souvent avec celles déjà publiées. Un

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

dernier chapitre est consacré aux coutumes en rapport avec la maison. Un ouvrage bien documenté, sérieux.

P. H. St.

ION CONEA - PLAIURI CARPATICE. Bucarest, 1984, 221 pp.; Edition Sport-Turism.

Les géographes Lucian Badea et Nicolae Stoicescu ont recueilli divers articles de Ion Conea et les présentent groupés, les accompagnant d'une préface. Ils font ainsi une oeuvre réellement utile, car les divers articles de Conea (parti il y a quelques années dans un monde meilleur), sont difficiles à retrouver, et surtout, précieux par l'intérêt qu'ils suscitent. Géographe, Ion Conea a parcouru durant toute sa vie les montagnes et les plaines de la Roumanie; ce qui le distingue d'autres chercheurs, c'est son originalité qui se manifeste dans chacun de ses écrits; une bonne partie doivent être classés dans le cadre de la géographie humaine; sociologues ou historiens ne peuvent plus ignorer le fruit de ses recherches. Connaissant à fond la littérature scientifique, il suit la règle d'or du chercheur, laisser parler les faits, et les faits nouveaux abondent dans ses travaux. On ne peut que féliciter ceux qui ont contribué à la publication du livre.

P. H. St.

CULTURE POPULAIRE ALBANAISE. IV-e année, 4/1984, Tirana, 237 pp.

Ce volume, comme les précédents publiés par l'Institut de la culture populaire (appartenant à l'Académie des Sciences de l'Albanie), attire l'attention du lecteur par la qualité de ses articles. Après une introduction de caractère général signée par l'ancien président du pays Enver Hoxha, suivent les articles scientifiques portant sur la culture populaire. Le premier est celui signé par Alfred Uçi qui porte sur la culture populaire et ses fonctions; c'est une analyse théorique pertinente des rapports qui se tissent entre la tradition et les conditions de développement de l'Etat; elles est perçue à travers les fonctions de la culture populaire, son caractère ethnique, sa fonction intégratrice, celle qui différencie, sa place dans la "société de classe", la place des zones ethnographiques. La présente étude s'ajoute ainsi à d'autres articles de caractère général et théorique signés par le même auteur et où la place de la tradition dans le monde contemporain figure presque toujours comme un point important de la discussion.

Emin Riza et Pirro Thomo, deux des spécialistes les plus connus pour l'étude de la maison traditionnelle albanaise, abordent cette fois la définition des caractéristiques des habitations dans une période historique éloignée, comprise entre le 14-e et le 18-e siècles. Les informations qui sont à la base de l'étude sont les ruines d'anciens villages, les registres fixcaux et les cadastres ottomans, d'autres

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

sources aussi. L'emplacement des habitats, les techniques de construction, les détails de l'organisation intérieure, la présence des maisons basses ou des maisons-tour sont évoqués; les relevés qui accompagnent la description sont bienvenus.

Beniamin Kruta est intéressé par la polyphonie à deux voix de la Toskërie; son étude constitue en fait un chapitre d'une thèse de doctorat. Des textes musicaux exemplifient les affirmations de l'auteur. C'est toujours la polyphonie qui intéresse Spiro Shituni, mais dans la région de Labërie.

Ikbal Bihiku observe les motifs brodés sur l'habillement populaire; l'évolution historique de ces motifs telle qu'elle a été observée aux 19-e et 20-e siècles est analysée avec soin. Les couleurs ne sont pas oubliées et ici aussi on observe une évolution. Sadru Fetiu analyse la chanson épique, dans sa structure compositionnelle et sa valeur artistique; l'analyse repose sur la chanson de Gjergj Elez Ali, héros populaire, dont la légende rappelle parfois celle de Saint Georges.

Vangel Lapis présente les thrènes des Albanais de Grèce; mais, à cette occasion il fait aussi une description du rituel d'enterrement. Son étude est certes intéressante, mais une citation systématique de l'endroit où chaque thrène a été recueillie aurait aidé le lecteur, d'autant plus que, si on trouve des ressemblances entre les groupes albanophones de la Grèce, il y a aussi des différences notables.

Qemal Haxhihasani analyse avec son large savoir le rôle du collège de Saint Adrien dans le maintien des traditions des Albanais italiens. L'étude est intéressante à plusieurs points de vue, car elle suit le développement des relations entre la culture populaire et la culture en général, comme elle suit le destin individuel de telle ou telle personne. - Jorgo Panajoti s'arrête sur le problème des relations entre l'histoire et la ballade populaire albanaise; son avis est que "cette question ne peut être considérée qu'en rapport du but et de la fonction sociale de ce genre..." point de vue fructueux.

Des comptes rendus et la bibliographique ethnographique albanaise des années 1982 et 1983 (signée par Aferdita Onuzi et A. Xhagolli) concluent le volume.

P. H. St.

ODILE DANIEL - LES SSOCIETES D'EUROPE ORIENTALE. SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES (1970-1980); Paris, 1982, Université de Paris Nord, 411 pp.

L'ouvrage a un index des auteurs, une liste des institutions françaises, bibliothèques et centres de recherche de la région. Les ouvrages sont présentés classés par régions (Europe centrale et sud-orientale, Albanie, Bulgarie, Hongrie, Pologne, Roumanie, Tchécoslovaquie, Yougoslavie) et dans le cadre de chaque région ou pays on trouve les chapitres suivants: bibliographies, études générales,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

études politiques, géographie, climat-hydrologie-environnement, économie, industrie, études rurales, commerce extérieur, transport-tourisme, populations, études urbaines, études sociologiques, revues. Un outil de travail utile et mis à jour, qui groupe une bonne partie de la bibliographie publiée sur ces questions.

P. H. St.

ETHNOGRAPHIE ALBANAISE. 13. Tirana, 1984, 308 pp., publiée par l'Institut de la culture populaire.

Le présent volume continue la série de volumes publiés en français qui font connaître depuis quelques années et de manière heureuse les recherches les plus récentes des ethnologues albanais.

Mark Tirta publie une étude qui pourrait être classée comme une étude démographique, mais aussi sociologique, car elle aborde les aspects du processus d'urbanisation. Thème peu connu pour l'Albanie, son apport est précieux; les faits sont décrits par étapes historiques et nous permettent de suivre le courant migratoire car on connaît l'origine des migrants. Il distingue l'émigration isolée de celle par groupes et analyse leurs conséquences sur la vie des gens, les relations avec les régions d'origine. Cette étude fournit ainsi les données qui permettent de faire les comparaisons nécessaires avec les phénomènes similaires déroulés à peu près à la même époque en d'autres régions de l'Europe.

Nesti Beta observe les changements des structures familiales dans le district de Korçe telles qu'elles apparaissent entre 1969-1979. Des données d'ordre statistique précisent le phénomène et confirment d'autres recherches effectuées en Albanie, comme par exemple la diminution du nombre moyen de personnes formant un groupe domestique; les différences ville-campagne sont aussi étudiées.

Andromaqi Gjergji continue la série d'articles qui finiront par donner l'un des tableaux les plus précis du costume national; il s'agit cette fois du tablier dans le costume populaire albanais (fin du 19-e siècle, première moitié du 20-e). Il n'est plus nécessaire de présenter l'auteur car ses nombreuses publications suffisent à le faire. Les techniques, les décors, les couleurs, les formes, leur répartition géographique nous sont ainsi connus. Les éléments distinctifs de chaque région sont évoqués; la chronologie n'est jamais absente. Enfin, des cartes claires montrent la répartition sur le territoire albanais des matériaux utilisés, des noms, des formes, du décor, et leur place dans l'ensemble du costume.

Afërdita Onuzi présente les textiles traditionnels de la région de Has; elle commence par évoquer les recherches antérieures et leurs résultats pour passer ensuite à la description des techniques, des procédés, des outils, des couleurs, des motifs décoratifs. Les kilims présentés et leurs reproductions suggèrent les étroites relations avec

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

les kilims utilisés ailleurs dans les Balkans ou même plus loin, en Asie Mineure.

Spiro Shkurti ajoute lui aussi une nouvelle étude sur l'agriculture traditionnelle albanaise. Il s'agit cette fois de l'araire, dont il présente d'abord l'historique des recherches. Il choisit ensuite avec pertinence les éléments qui peuvent être à la base d'une classification des araires et analyse les positions prises par divers auteurs. On décrit les procedés de travail, la place du laboureur et celle des animaux à traction. Des dessins clairs explicitent le texte.

Pirro Thomo observe le marché de Korça et son architecture. La place du marché est importante dans le cadre d'une ville, et celui de Korça est suivi dans son histoire, car l'auteur remonte au 15-e siècle. La présence des marchands et des artisans est aussi évoquée. Dans la deuxième partie on présente l'architecture du marché, toujours dans le cadre d'une évolution historique. On aperçoit des auberges qui rappellent celles construites ailleurs dans les Balkans. Des plans et des relevés de constructions accompagnent le texte.

Ali Muka analyse l'architecture populaire du Haut-Shpat; il commence par la description de la région elle-même (région de montagne) et celle des agglomérations. Les anciens cadastres (dont quelques-uns remontent au 15-e siècle) précisent les problèmes de l'habitat, car on y voit l'évolution de la population par exemple. La vie économique et familiale suivent; enfin, dans la dernière partie sont analysées les constructions. On connaît les maîtres charpentiers, leurs techniques de travail en pierre et en bois. Les constructions sont étudiées aussi à travers leurs vestiges. Les attenances, les cours, les maisons à un ou plusieurs niveaux lui servent à dégager les caractéristiques locales.

Emin Riza décrit l'organisation et la place de la pièce de réception dans les habitations urbaines albanaises. L'intérieur et l'extérieur de ces maisons sont également présentées; le mobilier de la pièce de réception est le meilleur, les parois sont lambrissées. Les ressemblances avec les maisons similaires balkaniques sont évidentes, ce type de maisons constituant probablement l'un des éléments culturels les plus significatifs de la communauté culturelle balkanique.

Abaz Dojaka évoque les coutumes albanaises depuis le moyen âge et jusqu'au monde contemporain. Tâche difficile, il se contente de décrire quelques aspects caractéristiques, soigneusement choisis.

Fadil Mehmeti décrit les coutumes de mariage à Kelmend, située dans la Malessie Madhe, au nord-ouest de l'Albanie. Les pratiques coutumières y étaient fortes, car il s'agissait d'une région tribale et la présentation apparaît comme particulièrement utile. Les interdits, le choix de la mariée, le rituel, la dot apparaissent dans la description.

P. H. St.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA. Tome 3; Debrecen, 1983, 252 pp.

Ce troisième volume de la revue publiée par la chaire d'ethnologie de l'université hongroise de Debrecen (sous la rédaction du prof. Zoltán Ujváry) groupe 18 articles d'un incontestable intérêt, dont onze sont en allemand, cinq en anglais et deux en français.

Le premier, signé par Endre Füzes étudie la maison paysanne hongroise. Lászlo Dam analyse la technique de construction en clayonnage dans la plaine hongroise; l'article s'ajoute ainsi à d'autres études signées par le même auteur, remarquables par leur qualité. Soňa Švecova présente l'habitat en rapport avec l'agriculture et le défrichage dans quelques régions de la Slovaquie; on distingue les habitats temporaires et ceux stables. La culture traditionnelle dans les hautes montagnes de la Slovaquie forme l'objet de l'étude signée par Jan Botik. C'est toujours l'élevage dans les hautes montagnes qui est étudié par Attila Paládi Kovács, qui essaye en même temps de mettre en lumière les caractéristiques du système hongrois. Un chapitre peu connu, la communication à distance des bergers est exposé par József Szabadfalvi. L'obtention du beurre et les outils nécessaires à ce travail forment l'objet de l'article de Erszebet Bödi. Les pressoirs utilisés dans les Carpathes sont présentés par Attila Selmeczi Kovács. L'habitat des montagnes Bükk, les relations avec le milieu naturel, les occupations, les relations avec les voisins, sont étudiés par Viga Gyula. Des Slovaques anciennement installés en Roumanie et reinstallés en Moravie sont observés quant à leurs coutumes (naissance, mariage, mort) par Alexandra Navratilova. Gunda Bela analyse une formule incantatoire des sorciers hongrois la mettant en rapport avec celles d'autres pays européens; des ressemblances significatives sont ainsi mises en lumière. Elek Bartha analyse les outils qui participent aux rituels de fondation. Mykola Mušynka met en rapport les coutumes de Noël d'un groupe d'Ukraîniens habitant la Tchécoslovaquie avec les éléments de la culture pastorale. Gábor Barna analyse la coutume de casser des pots lors des fêtes, coutume largement connue en Europe et publie la carte de sa diffusion en Hongrie. L'endogamie et l'exogamie dans un village hongrois du nord sont étudiées par Eva Veronika Huseby. Zoltán Ujváry présente les jeux dramatiques des noces hongroises; on troubve les personnages typiques, leur rôle dans les jeux, les parodies; son étude s'ajoute ainsi à d'autres riches études consacrées aux coutumes des Hongrois. József Vekerdi parcourt les études faites sur les Tsiganes des régions carpathiques. Vilmos Voigt aborde un difficile problème théorétique, le titre de son étude étant "Is there a logic of Culture?" Le langage et la logique de l'évènement culturel sont mis en rapport à travers une analyse circonstanciée.

P. H. St.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

ELENA FLORESCU - ARHITECTURA POPULARA DIN ZONA NEAMȚ. 1983, 203 pp., glossaire, nombreuses illustrations noir et blanc; ouvrage publié par le Musée ethnographique de Piatra Neamț; avec une préface de Paul Petrescu.

Un travail sérieux et systématique; l'auteur allie à la connaissance de la bibliographie, les nombreuses données recueillies sur le terrain par elle-même, afin de présenter les maisons paysannes de l'une des plus intéressantes régions de montagne de la Moldavie. Les relations du milieu naturel et de l'architecture paysanne, la place des particularités locales dans l'ensemble national roumain, l'histoire de la population locale, les formes d'habitat, constituent une introduction nécessaire et utile pour ce qui suit. L'essentiel du travail porte certes sur les fermes et leurs constructions. On trouve une description attentive des procédés techniques (dont quelques-uns très rares aujourd'hui, comme par exemple les toitures recouvertes de chaume), les anciennes serrures, les fenêtres et les portes, les parois et les toits, les constructions servant à la préparation des mets et au chauffage. Suivent les plans des maisons, depuis les plus simples jusqu'aux plans récents, plus compliqués, avec leurs intérieurs changés par rapport au passé.

Le décor retient aussi son attention, celui ancien et simple, ou celui nouveau, basé surtout sur l'utilisation des planches découpées à la scrie.

P. H. St.

VACLAV FROLEC - HORNI VESTONICE. SPOLECENSKE A KULTURNI PROMENY JUHO MORAVSKE VESNICE. Brno, 1984, 613 pp., résumé allemand; publié par l'Université J. E. Purkyne.

L'ouvrage est redigé par un collectif sous la direction du professeur Vaclav Frolec; il s'agit de la monographie du village de Horni Vestonice situé en Moravie du sud. Il s'agit d'un village tchécoslovaque installé à la place d'une population allemande après la deuxième guerre mondiale, donc d'un village qui pose des problèmes difficiles suite au déplacement de sa population. A cet égard, le village est typique et peut rendre compte de la situation d'autres villages se trouvant dans une situation analogue. Les registres d'état civil, les recensements, les informations obtenues à l'aide des interviews sont exploitées avec attention. L'histoire, la structure socio-professionnelle, l'habitat, l'économie, l'art populaire, la famille et les relations de voisinage, les coutumes du calendrier, la religion, l'école, la langue, la littérature orale et la musique, les fêtes, les relations avec la société ambiante, sont les principaux aspects traités dans le livre. Une monographie qui, comme les autres ouvrages publiés sous la direction de Vaclav Frolec, témoignent du sérieux des chercheurs tchécoslovaques.

P. H. St.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

MARIE-ELISABETH HANDMAN - LA VIOLENCE ET LA RUSE. HOMMES ET FEMMES DANS UN VILLAGE GREC. Aix en Provence, 1983, 212 pp., glossaire, bibliographie; Edisud; avec une préface de Maurice Godelier.

Parmi les présentations de villages grecs, le présent ouvrage occupe une place de choix grâce à sa qualité et à la passion avec laquelle l'auteur observe l'objet de son étude, objet qui, de tout évidence, ne la laise pas indifférente. Il s'agit sans doute d'une vraie monographie villageoise et ceci malgré le fait que l'accent est mis surttout sur certains aspects.

La violence comme objet d'étude est un sujet riche; elle est mentionnée dans le titre même du livre, car elle apparaît dans bien de chapitres. Il ne faut pas la confondre avec celle qui existe dans les sociétés à vendetta, car ici il s'agit d'une violence que j'appelerais quotidienne et qui caractérise la plupart des sociétés paysannes passées de l'Europe Orientale. D'ailleurs, dans son avant propos, l'auteur definit ce qu'elle comprend par la notion de violence: "A Pouri, en Thessalie, une femme frappe son nourrisson; une autre tue son mari; un homme chasse son fils à coups de pierre; une rixe éclate dans un café. La violence, au sens le plus ordinaire du terme, est partout présente" (p. 13). La lecture du livre tout entier nous fait comprendre qu'en fait il s'agit essentiellement de la violence des hommes envers les femmes; Marie-Elisabeth Handman ne reste pas indifférente, elle prend parti à travers la description des faits et l'analyse fine qui l'accompagne. Dans quelle mesure cette violence distingue le village de Pouri, situé dans le Pilion, de celle des autres régions de la Grèce? Est-elle une caractéristique exclusivement locale? Certes, la Crète ou le Mani offrent l'exemple d'une violence bien plus intense. Vera Erlich fait une distinction à cet égard entre les régions de la Yougoslavie d'entre les deux guerres, en observant la coutume de battre les femmes, mais aucune enquête similaire n'existe pour la Grèce.

Une large connaissance de la littérature grecque sert à la présentation introductive de la région; un court historique occupe le nombre de pages qu'il faut. La description du milieu naturel situe le village dans son cadre.

Si l'agriculture, les métiers, les communaux sont décrits de manière succinte, l'auteur revient vite à sa préoccupation essentielle, les relations sociales. Elle connaît bien son village, elle y a vêcu longtemps, les exemples qu'elle choisit sont significatifs. Elle signale la violence masculine, elle enregistre avec satisfaction les ruses féminines pour l'éviter et aboutir à une relative liberté de décision.

Le chapitre sur l'enfance se lit facilement; les faits évoqués rappellent tels autres faits similaires observés en d'autres pays balkaniques; il en est de même de la partie qui traite de l'adolescence. Le sous-chapitre "Violences masculines" énumère divers exemples où cette violence est aussi parfois ruse masculine; on devine

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

entre les lignes l'ironie avec laquelle l'auteur observe certains aspecte et les commente.

L'analyse est nuancée, je choisis quelques lignes significatives: "Si l'on admet que la violence est la réponse aux conditions de vie, souvent intolérables, que leur font leurs parents (le suicide est certes, une violence qu'on se fait à soi-même, mais qui punit aussi votre père, votre mère et vos frères) ou leur époux (meurtre, divorce), cette violence ne s'exerce que rarement contre ces cibles mêmes qui, somme toute, seraient les bonnes. Dans tous les autres cas, elle s'exerce contre des proies plus faciles, mais moins responsables, qui ne sont donc que des boucs émissaires: les égales-rivales (les femmes), et les inférieurs (les enfants et les brus)" (p.171).

Les photographies sont belles, bien choisies; l'ouvrage en général abonde en suggestions, il ennonce des thèmes qu'on pourrait encore développer, et ce n'est pas la moindre de ses qualités.

P. H. St.

IALOMIȚA. MATERIALE DE ISTORIE AGRARA A ROMANIEI. Slobozia, 1983, 791 pp., publié par le Musée départemental Ialomița; coordonnateur du volume, Ràzvan Ciucà.

L'ouvrage est le résultat de l'effort d'organisation de Ràzvan Ciucà, qui depuis des années travaille dans la plaine du Bàràgan, en Roumanie, à l'organisation d'un grand musée d'agriculture. Il s'agirait ainsi d'un musée venu accompagner heureusement le musée de plein air de Sibiu consacré aux installations techniques paysannes, et celui de Golești, consacré à la pomoculture et à la viticulture. Le colume comprend 84 articles qu'il est impossible de présenter ici individuellement. Malgré la valeur inégale des études, le niveau général de l'ensemble est d'excellente qualité, tant par sa variété que par le sérieux du travail des auteurs et par son caractère inédit. Des noms plus ou moins connus voisinent. On peut quand même citer les principaux chapitres du livre, tels qu'ile ont été groupés: la première partie (problèmes d'ensemble de l'histoire agraire) comprend un seul article; la deuxième (histoire de l'agriculture) aborde les problèmes généraux de l'agriculture, les outils et les installations, les cultures, l'élevage, la pêche, les systèmes traditionnels de mesure. La troisième partie est intitulée "ethnologie rurale"; il comprend des chapitres consacrés à l'architecture, aux intérieurs, aux coutumes en relation avec l'agriculture; le quatrième chapitre comprend des articles groupés sous le tire "Histoire des relations, des institutions et les idéologies en relations avec l'agriculture"; les problèmes de muséologie ne sont pas absents. Des notes et des comptes rendus concluent un volume bienvenu, essentiel pour connaître l'agriculture traditionnelle de la Roumanie.

P. H. St.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

MARIJA KOZAR-MUKIC - SLOVENSKO PORABJE. Ljubljana-Szombathely, 1984, 225 pp., 44 illustrations; Szlovenvidek; résumé anglais.

Le texte est publié en version intégrale slovaque et hongroise. La région de Porabje qui forme l'o jet du présent ouvrage, n'est qu'un chapitre d'un ouvrage plus vaste décrivant la vie des Slovènes au 20-e siècle. La démographie, l'économie, la vie sociale sont tour à tour évoquées. La région se trouve en Hongrie, à proximité des frontières avec l'Autriche et la Jougoslavie, donc avec la Slovénie. Les sept villages de la région sont principalement attachés à l'agriculture et l'élevage. Le tissage et l'art de la poterie y sont connus.

P. H. St.

DEMETRIOS LOUKATOS - SIMBLIROMATIKA TOU CHIMONA KE TIS ANIXIS. Athènes, 1985, 188 pp.; éditions Philippotis.

Le présent volume est le cinquième de la série qui présente les coutumes saisonnières du peuple grec, signé par le même auteur. On a déjà eu l' occasion de présenter deux autres volumes de la série "Ta kalokerina" et "Ta ftinoporina" dans cette même collection (Paris, 1984, vol. 7).

L'auteur sait bien que dans les croyances populaires les petits saints infligent de grands châtiments à celui qui ne les respecte pas, consacre ce volume aux petits saints de la période de l'hiver et du printemps (comprise entre le mois de décembre et celui de mai).

Le livre est divisé en six chapitres, et suit le calendrier de l'Eglise orthodoxe. Dans le premier, qui couvre la période précédant Noël, riche en fêtes de petits saints, on distingue les fêtes de Sainte Barbara (le 4 décembre) protectrice de la variole et de Saint Nicolas (le 6 décembre), grand protecteur des marins. Ces deux saints, fêtés aussi par les catholiques aux mêmes dates, forment l'objet d'un important culte populaire partout en Grèce et les croyants leur offrent la "koliva" (grains de blé bouillis).

La période qui suit est dominée par la fête de Saint Jean Baptiste (le 7 janvier); en Grèce c'est aussi le jour des parrains, ce qui met en lumière l'importante de la parenté spirituelle; à la même période est célébrée Sainte Domnas (le 8 janvier), jour des sage-femmes (surtout au nord du pays -coutume de la gynecocratie). A la fin du mois de janvier on distingue la fête des Trois Hiérarques (le 30 janvier), protecteurs des lettres et de l'éducation.

Le mois de février est riche en fêtes dont certaines protègent l'agriculture contre le mauvais temps, comme c'est le cas par exemple de Saint Vlasios (le 11 février) ou de Saint Polikarpos (le 23).

Le Carnaval, qui commence le même mois, domine dans tout le pays avec ses coutumes traditionnelles (nourriture et déguisement); c'est une période de grandes festivités qui précède le grand carême. Pendant les quarante jours qui suivent et jusqu'à la fête des Pâques, les croyants jeûnent pour se purifier mentalement et corporellement. Dans

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

cette période ils n'oublient pas leurs morts car ils offrent de la koliva et du pain béni ("prosphora") trois samedis de suite ("psychosavvata").

La période comprise entre Pâques et la Pentecôte a une grande importance en Grèce et ceci en liaison avec la lumière et les couleurs vives du printemps grec.

La lecture du volume permet de constater la profonde connaissance de l'auteur tant de la religion populaire que des biographies et des hymnes des saints de l'église orthodoxe. Il est notable qu'il n'utilise pas seulement les sources écrites mais cite des légendes populaires recueillies par lui et par ses étudiants et qui sont encore vivantes dans les villages. Il complète la description de légendes grecques liées au culte populaire des saints avec des informations intéressantes concernant les catholiques.

Cette série de cinq volumes est un vrai manuel des coutumes et des légendes populaires du peuple grec. On attend avec intérêt le repertoire que l'auteur promet de publier, car il facilitera l'approche et l'utilisation de ces cinq volumes.

Andromaque Oekonomou

DEMETRIOS LOUKOPOULOS - TA GHEORGHIKA TIS ROUMELIS. Athènes, 1983, 2-ème édition, 453 pp.

L'auteur, dont la profession était celle d'instituteur (1872-1943) est originaire d'un village de montagne de la Roumélie. Sans formation ethnologique universitaire, il recueille par amour et par intérêt des données qui intéressent la laographie des Grecs et les publie en une première édition en 1938. Il consacre une grande partie de sa vie à l'agriculture telle qu'elle était pratiquée au début du 20-e siècle et son livre est le résultat d'un long et patient effort.

Le volume est divisé en treize parties: les agriculeuteurs et les outils agricoles; les boeufs; les champs; la religion des agriculteurs; les semailles; les eaux; l'assurance agricole; la moisson; le moulin; les vignobles; les oliviers; la vie agricole; enfin, la dernière partie est une annexe comprenant des contes et des documents cadastraux appartenant aux monastères de la région (datés du 17-e, 18-e et 19-e siècles).

L'auteur nous fournit des renseignements détaillés sur la technologie agricole traditionnelle; il y adjoint des dessins clairs qu'il a faits lui-même. A part la description de l'outillage agricole il cite leurs noms en dialecte local.

On connaît ainsi la constitution et la fonction de la société préindustrielle de la Grèce provinciale, à la fin du 19-e et au début du 20-e siècle.

La quasi-totalité des habitants de la Roumélie, région montagneuse et peu fertile, pratiquait l'agriculture en cultivant du ble, du tabac,

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

des vignobles, des oliviers. Les conditios de vie étaient difficiles et tous, hommes et femmes, étaient obligés de travailler toute la journée dans les champs. L'auteur décrit la vie quotidienne des villages de la plaine, leurs relations avec les villages de la montagne, les accords commerciaux, la vente des produits agricoles.

L'ouvrage est complété par des documents et des contes populaires; le texte abonde en proverbes et en expressions locales qui lui assurent ainsi des qualités liéttéraires.

Andromaque Oekonomou

MONUMENTET. 1/1984, Tirana, 156 pp.; ouvrage publié par Ministria e Arsimit dhe e kultures. Instituti i monumenteve të kultures.

Il s'agit d'un volume comprenant essentiellement des travaux de l'Institut albanais de restauration des monuments historiques. L'aire d'intérêt de cet institut est large, car elle couvre non seulement les diverses périodes historiques du pays, mais aussi également les villes et les villages. Cet aspect diversifié de son activité est justifié dans l'article théorique de Emin Riza qui dresse aussi l'historique de cette activité. - Selami Pulaha étudie la situation des villes albanaises durant la présence des ottomans en Albanie aux 15-e et 16-e siècles; son point de vue est complexe car il présente non seulement les constructions, mais aussi l'économie, la société, la politique dans les villes. La vie passée ressuscite, avec ses catégories diverses, ou la richesse, la religion, la profession jouent un rôle important. - Vera Bushati établit la typologie de la maison antique en Albanie, faisant des rapprochements avec les maisons d'autres régions antiques. Elle met en relief les relations avec le milieu naturel, et celles des catégories sociales qui les habitaient. - Apollon Baçe étudie un problème dont l'importance n'est plus à souligner, car il s'agit des vieilles routes; il établit leurs tracés, les localités traversées, les changements enregistrés par l'histoire; à cette fin toutes les sources d'information sont utilisées systématiquement, documents écrits, fouilles archéologiques, observation du terrain. - Mustafa Qarapi s'arrête sur les problèmes posés par la restauration d'un iconostase d'église de la citadelle de Berat; une fois connus l' iconographie, les couleurs, le vernis, ont adopte les meilleurs procédés techniques. - Gjerak Karaiskaj et Skënder Aliu s'intéressent aux cités fortifiées du plateau de Kolonjë et dans la partie supérieure de la vallée d'Osum; c'est une description détaillée, précise. - Aleksander Meksi publié la deuxième partie d'un article consacré aux églises de l'Albanie centrale et du nord (la première partie est parue dans le volume 2/1983); des relevés et des photographies accompagnent les descriptions qui contibuent ainsi de manière fort utile à l'inventaire des monuments religieux du pays. - Bep Jubani décrit des monuments archéologiques trouvés en Mbishkoder. - Une liste des travaux de restauration effectués en 1982 conclut le volume.

P. H. St.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

ŞTEFAN OLTEANU - SOCIETATEA ROMANEASCA LA CUMPANA DE MILENII (SECOLELE VIII-XI). Bucarest, 1983, 230 pp., 23 figurés, résumés français et anglais, Edition Scientifique et Encyclopédique.

Historien et archéologue en même temps, l'auteur aborde l'une des périodes les plus difficiles de l'histoire des Roumains et de la Roumanie, étant la moins connue. Ses écrits intéressent non seulement les historiens mais aussi les ethnologues et les sociologues, car ils traitent de problèmes qui leur sont communs.

L'auteur commence par placer les régions roumaines dans le cadre de l'histoire européenne, au point de vue démographique et politique. Les cultures céréalières et l'élevage se développent et accompagnent un processus d'accroissement de la population. Les divers types d'araires trouvés dans les fouilles attestent entr'autres cette évolution. Les ressources minières sont de plus en plus utilisées et l'auteur, dans son désir de précision, les compte et donne des chiffres à chaque fois que cela est possible. Les formes même de propriété commencent à être connues, les communautés villageoises aussi. Des communaux coexistent avec les terres de labour exploitées par les groupes domestiques.

L'évolution des formes d'organisation politique est suivie, en commençant par celle des chefs de village, en passant par celles préétatiques pour arriver aux premières principautés, vrais mini-Etats. Le texte témoigne dans son ensemble du savoir de son auteur, comme aussi du sérieux de sa démarche et de la finesse de son interprétation.

P. H. St.

STELIOS PAPADOPOULOS - I CHALKOTECHNIA STON ELLINIKO CHORO. 1900-1975. KATA TIS PROFORIKES MARTURIES TON CHALKOURGON. Nauplio, 1982, 219 pp., Peloponisiako Laografiko Idruma.

Cet ouvrage fait partie d'une thèse soutenue en 1982 devant la Faculté de Lettres de Salonique et porte sur l'art du cuivre sur le territoire hellénique entre 1900-1975, selon les témoignages oraux des artisans. Il s'agit seulement de la première partie de la thèse, car l'ensembla formera l'objet de cinq volumes.

La méthode de travail choisie est indiquée déjà dans le soustitre de l'ouvrage; il s'agit d'une enquête de terrain qui fait appel à l'observation et aux interviews. Le livre est divisé en deux parties inégales. Les deux chapitres de la première partie constituent une analyse critique de l'étude de la civilisation matérielle traditionnelle hellénique, analyse importante car elle touche à des problèmes fondamentaux. Elle complète d'une certaine manière l'étude de Alki Kyriakidou-Nestoros sur les aspects théoriques de la laographie hellénique.

Selon lui, les chercheurs n'ont pas fait suffisamment attention aux méthodes de travail. Quant à l'enseignement universitaire, il n'a pas non plus fait le nécessaire pour la connaisance de ces problèmes

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Les enquêteurs, peu nombreux, n'avaient parfois pas d'études universitaires; et si de temps à autre ils ont donné des ouvrages remarquables, ils sont restés isolés. Le même sort a été celui de l'art du métal et plus précisément de l'art du cuivre.

De nos jours, les techniques de conservation, la collecte des objets, les études, les publications ont avancé, mais à petits pas; or, les témoins de la civilisation traditionnelle sont en train de disparaître. Et c'est pour répondre à une pareille situation que l'auteur énumère et observe les difficultés d'une approche moderne dans l'étude de la civilisation traditionnelle.

Dans un autre chapitre on propose une approche nouvelle de l'ethnologie hellénique, mettant en relation les sources orales et la bibliographie, de même que les résultats les plus récents de la science contemporaine.

Dans la deuxième partie du livre (et la plus ample), on trouve une présentation classifiée des informations données par des artisans âgés. Les régions examinées de cette façon sont: la Thessalie, l'Epire, la Macédoine occidentale et centrale.

On fait une esquisse de l'art du cuivre telle qu'elle s'est déroulée dans un passé proche. Les ateliers, ler personnes qui y travaillent pendant les années vingt, toujours selon les sources orales) composent tout un chapitre. Les chapitres suivants examinent l'artisan dans sa famille, son atelier et au marché. Deux autres chapitres étudient les outils principaux, ainsi que la matière première. Enfin, les deux derniers chapitres observent les produits en cuivre et leur distribution.

Un bref épilogue revient encore une fois sur la méthode d'étude de la civilisation matérielle hellénique.

Victoria-Violeta Nikita

ANDREI PANOIU - ARHITECTURA ŞI SISTEMATIZAREA RURALA IN JUDEŢUL MEHEDINŢI (SEC. XVIII-XIX). Bucarest, 1983, 227 pp., publié par le Musée National d'Histoire de Bucarest.

L'auteur débute en affirmant que son étude sur l'architecture et la systématisation rurale du département de Mehedinţi (aux 18-e et 19-e siècles) est un travail entièrement nouveau. Fort de cette conviction il expose par la suite des aspects concernant le statut des paysans, la réforme agraire de 1864, les constructions publiques, les maisons. Un résumé anglais conclut l'ouvrage.

Des matériaux pris dans les archives ou sur le terrain lui permettent de présenter un ouvrage dont l'intérêt ne peut pas être contesté et où les données inédites sont nombreuses, les relevés utiles, le texte intéressant. Mais, quel dommage que sa bibliographie cite seulement des ouvrages concernant les chapitres les moins importants de l'ouvrage et oublie toute une série d'ouvrages qui ont traité avant lui des questions en rapport avec la maison paysanne

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

roumaine en général, ou celle de la Petite Valachie en particulier. Il s'agit certes d'un oubli volontaire et d'une pratique regrettable car présente aussi en d'autres textes qu'il a signés.

P. H. St.

PAUL PETRESCU - ARCADE IN TIMP. Bucarest, 1983, 341 pp., Editions Eminescu.

Un récent livre d'un auteur bien connu, livre qu'il est difficile de classer, car il s'agit certes d'un texte qui a des qualités littéraires, mais qui en même temps est un essai sur l'art populaire roumain. En fait, depuis le début et jusqu'à la fin l'auteur manie avec sensibilité les faits pour nous communiquer avec des moyens moins secs que ceux de la description scientifique, des vérités qui ont quand même la force d'une argumentation scientifique. Plusieurs dizaines d'articles constituent ce volume et il est difficile de les présenter ici. Les titres eux-mêmes sont suggestifs: "La beauté de l'outil et la nostalgie du mouvement"; ou encore "Le géométrisme, la stylisation et le réalisme dans les kilims paysans"; ou encore "Le symbole de la végétation éternellement renouvelée". Comment ne pas être attiré par la poésie qui se dégage de la description des plaines danubiennes, ou des steppes de la Dobroudja? On sent que l'auteur aime son sujet et son pays; mais sa rêverie s'est associée à l'observation durant ses longues pérégrinations dans les villages roumains. Un ouvrage touchant.

P. H. St.

PAUL PETRESCU, ELENA SECOŞAN, GEORGETA STOICA, PAVEL CIOBANU - ARTA POPULARA DIN MEHEDINŢI. Drobeta-Turnu Severin, 1983, 316 pp., résumés français, anglais, allemand; illustrations en noir et blanc ou couleur, cartes.

Un livre beau et bien écrit qui présente le département de Mehedinţi situé en Petite Valachie (Roumanie). Le chapitre introductif (signé par Paul Petrescu et Pavel Ciobanu) explique quelles sont les raisons qui font de ce département une "zone ethnographique"; des aspects de l'ancienne organisation sociale villageoise sont cités, avec ce que cette organisation avait comme effet sur le territoire. L'architecture paysanne est présentée par Paul Petrescu; les formes primitives, les maisons à un niveau, celles à plusieurs niveaux, le décor, les constructions annexes. Les vêtements paysans sont étudiés par Elena Secoşan, celui des femmes d'abord, des hommes ensuite. Georgeta Stoica décrit l'intérieur des maisons en insistant sur les éléments unitaires de la région et c'est toujours elle qui signe le chapitre suivant destiné aux tissus d'intérieur. Enfin, la poterie est étudiée par Pavel Ciobanu, qui met en lumière les relations entre les éléments du passé et ceux contemporains.

P. H. St.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

LEONARDO PIASERE - MARE ROMA. CATEGORIES HUMAINES ET STRUCTURE SOCIALE. UNE CONTRIBUTION A L'ETHNOLOGIE TSIGANE. Paris, 1985, 274 pp.; Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, vol. 8.

Dans la série d'études sur les Tsiganes parues ces derniers temps, dont beaucoup manifestent de toute évidence une mode, peu sont les textes qui ont un caractère variment scientifique; la plupart ne peuvent s'empêcher d'y introduire des éléments pseudo-sensationnels. L'étude de Piasere est tout le contraire, car il s'agit d'une vraie étude scientifique et son sérieux est évident à chaque page.

Un groupe de Tsiganes vit en Yougoslavie; les vicissitudes de l'histoire le font changer de place et d'Etat, et ils finissent par se retrouver en Italie. Tout ce processus est décrit et expliqué par l'auteur qui nous décrit l'installation préférentielle du groupe près des frontières, ce qui a pour conséquence qu'à chaque fois que les frontières changent ils se retrouvent sous une autre administration.

On apprend par la suite quelle est la compliquée classification des Tsiganes et la place que ce groupe occupe. La position particulière des Tsiganes par rapport à la société ambiante s'exprime à tout pas; les apparentements avec les Italiens se réduisent à presque rien, mais pas les relations d'un autre ordre. On les voit travailler, se déplacer, s'installer ici où là, selon les besoins de leurs migrations. Ils suivent certains tracés, ils parcourent certaines régions; ils s'opposent aux Tsiganes appartenant à d'autres groupes lorsqu'ils transgressent les limites du territoire qu'ils parcourent habituellement.

La description des campements, les relations qui se tissent entre les diverses caravanes, les rapprochements qui se font, les séparations, les feux allumés par chacun, sont tout autant de facteurs qui indiquent la manifestation de relations d'amitié, de méfiance, d'intimité; tout ce chapitre est passionnant.

Enfin, dans une dernière partie on connaît le monde du surnaturel, comment leurs croyances se mêlent et dans quelle mesure avec le catholicisme dominant en Italie. Le monde des morts est évoqué, avec le silence qui l'entoure, les interdits de prononcer le nom de la personne décédée, le symbolisme des couleurs. On connaît donc des Tsiganes réels, bien qu'on a l'impression parfois que l'auteur garde pour lui certains aspects. Peut-être les apprendra-t-on dans ses prochains ouvrages, peut-être ne veut-il pas nous en dire plus afin de ne pas altérer ses relations avec un groupe dont il connaît la langue et dont il a partagé longtemps la vie.

P. H. St.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

GEORGES RAVIS-GIORDANI - BERGERS CORSES. LES COMMUNAUTES VILLAGEOISES DU NIOLU. Aix en Provence, 1983, 505 pp., annexes, bibliographie, 102 illustrations, 16 planches avec des phographies noir et blanc; Edisud.

La Corse constitue ces derniers temps l'objet de recherches de plus en plus poussées; on commence à bien connaître la Corse de tous les jours, celle des communautés paysannes, des systèmes de propriété, du travail, des systèmes de croyances. La place de Ravis-Giordani dans ce processus est importante et son récent ouvrage est peut-être sa contribution la plus remarquable. En effet, on dispose ainsi d'un ample travail où la plupart des secteurs de la vie sociale sont présentés.

"Une montagne dans la mer" est le titre suggestif que l'auteur met en relief; la montagne et la mer marquent le milieu naturel local, et constituent le cadre de vie de la société locale. Nous apprenons des données d'ordre général sur l'histoire et la géographie corses; elles occupent la place qu'elles doivent occuper car l'auteur sait que l'objet principal de son travail est la société contemporaine, même si elle est encore traditionnelle.

Un important chapitre groupe des données chiffrées sur le passé; on suit l'évolution du nombre d'animaux entre 1800 et 1913; pour certains aspects les informations d'ordre statistique remontent à 1770. Le texte qui les accompagne les interprète et les explique.

"La Corse appartient sans doute à l'aire de l'assolement biennal", affirme l'auteur. On peut ajouter qu'en plus des indications fournies par les noms cités par Ravis-Giordani et concernant la diffusion du système biennal, que de vastes régions de l'Europe orientale connaissaient aussi ce système l'ayant utilisé jusqu'au vingtième siècle. Les techniques d'écobuage sont décrites; encore une fois, les ressemblances avec ce qui se passe dans la plupart des régions européennes sont évidentes. Ainsi par exemple l'occupation des terres par les habitants, ou les différences concernant le régime de propriété et l'occupation des terres en friche. La propriété est mise en rapport avec les catégories économiques de terres. L'agriculture et l'élevage font bon ménage, se complètent, ne peuvent pas exister l'une sans l'autre. Les animaux appraissent ici non plus comme des chiffres, mais comme une partie de la vie des gens; le contact étroit entre l'homme et l'animal transparaît aussi dans les tableaux inclus dans les annexes. Les noms des animaux y figurent, les règles de transmission de ces noms surprennent et signalent un aspect peu connu.

On connaît les communautés de paysans, leurs hiérarchies, les lignages prestigieux, les propriétaires et les laboureurs; des intérêts divergents les opposent, des intérêts communs les rapprochent et tout ceci débouche sur la politique elle-même, finement analysée.

Les rapports de production sont mis en relation avec les systèmües de propriété. On distingue le système de propriété des agriculteurs et celui des bergers, celui ayant un caractère transitoire et celui qui

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

tend vers la stabilisation. Les schémas d'entraide sont particulièrement intéressants car on perçoit indirectement les systèmes de parenté et les solidarités.

Un grand chapitre est destiné au berger, à son métier; les techniques d'élevage, les relations homme-animal, la composition des troupeaux étonnent souvent, tellement les rapprochements qu'on peut faire avec d'autres régions méditerranéennes sont nombreux. Ainsi, les marques de propriété inscrits sur les oreilles des moutons, la division des troupeaux en bêtes laitières ou non; le langage même, où les "pecure" des Corses, les "pecore" des Italiens et le "pecurariu" (berger) des Roumains nous rappelent de lointaines parentés. Voici la transhumance qui relie comme partout la montagne aux terres basses ou à la mer. Quant aux bergeries elles-mêmes, celles en pierres sèches, rappellent les bergeries (celliers, magasins, maisons aussi) des autres régions méditerranéennes. Et combien riche apparaît la classification paysanne des animaux selon leur robe!

La famille et la représentation graphique des relations de mariage sont bien choisies; la description de la vie de tout un chacun suit. Ici, les pratiques coutumières interviennent massivement, la magie et la religion sont continuellement présentes. Le chapitre sur "le visible et l'invisible" conclut la présentation. Au risque de me répéter, je signale encore une fois combien les faits qui nous sont signalés viennent se placer dans un ensemble de faits plus large, méditerranéen et même européen. Par exemple cette phrase: "Dans la conduite de leur vie, les Niolins...sont guidés par l'idée que ce qu'ils voient et touchent - le domaine du visible - est doublé par une face invisible, plus ou moins mystérieuse, mais de toute manière déterminante..." (p. 405); la formule pourrait s'appliquer telle quelle ailleurs, et elle a été d'ailleurs exprimée presque de la même manière.

L'ouvrage de Ravis-Giordani répond donc à toute une série de questions et place son île dans l'ensemble européen; nous lui en sommes gré.

P. H. St.

REVUE DES ETUDES SUD-EST EUROPEENNES. Bucarest.

Deux des numéros les plus récents de la revue comprennent des études qui intéressent les sociologues et les ethnologues. Ainsi, dans le numéro 3/1984 il y a un groupage de cinq articles qui portent sur la réforme agraire. Celui signé par Constantin Iordan a un caractère général de présentation des pays balkaniques entre les deux guerres mondiales; les conditions locales, la place de la paysannerie, les relations avec la grande propriété et le place des paysans y sont traités. - Ştefan Vîlcu observe la Yougoslavie et les conditions de vie ayant suivi la première guerre mondiale; les problèmes particuliers des différentes régions du pays sont signalés, le courant migratoire qui les accompagne aussi. - Mustafa Ali Mehmet expose la situation des

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

régions agraires de la Turquie non seulement au 20-e mais aussi au 19-e siècle; ainsi tout le territoire européen faisant partie à l'époque de l'empire ottoman est concerné. - Des problèmes qui débutent à la même époque (19-e siècle) sont évoqués pour la Dobroudja par Liviu Marcu; aux sources habituelles de l'historien, il ajoute les informations de terrain; les effets de la réforme agraire et la situation de la propriété sont analysés. - Enfin, Robert Pàiuşan étudie l'idée même de réforme agraire en Europe essayant d'établir des différences entre l'Orient et l'Occident du continent. En général ce dossier consacré aux réformes agraires sert d'excellente introduction à un problème dont de nombreux aspects sont encore peu connus.

Dans le numéro 1/1985 de la revue c'est la très intéressante étude de Valeriu Şotropa qui retient mon attention, car il aborde un problème commun aux historiens, aux sociologues et aux ethnologues, celui du "jude". Institution caractéristique du droit coutumier roumain, son nom indique sa lointaine origine romanique. Les informations d'ordre historique et linguistique définissent le sene du mot, son évolution et même l'évolution de la fonction sociale auquel le mot corrrespond. Les relations avec l'insitution similaire apportée par les Slaves (celle du "cnez") sont signalées et analysées.

P. H. St.

GEORGETA STOICA, MIHAI POP - ZONA ETNOGRAFICA LAPUŞ. Bucarest, 1984, 147 pp., 90 illustrations en noir et blanc et couleur, 19 planches avec des dessins, glossaire, résumés anglais, français et allemand; Editions Sport-Turism.

Les éditions Sport-Turism publient une collection de monographies des régions de la Roumanie. En 1984 sont publiés les volumes signés par Tereza Mozeş (Zona etnograficà Crişul Repede), par Lidia Gaga (Zona etnograficà Almàj) et celui qui forme l'objet de ce compte rendu. La collection est en général intéressante et utile, bien que la valeur des présentations n'est pas la même. Les trois parutions de cette année sont de bonne qualité.

Les auteurs délimitent historiquement et géographiquement la zone en commençant par mettre en valeur les éléments qui permettent d'affirmer qu'il s'agit d'un "pays" ("ţarà"). Une intense vie locale s'est développée basée sur une économie en même temps agricole et pastorale. Les installations techniques, les fermes paysannes, l'habitat, les intérieurs des maisons, utilisent largement le bois et placent les constructions locales dans le cadre de celles roumaines. Le costume et ses significations sont décrits avec précision. A chaque fois que cela est nécessaire les coutumes sont évoquées. Un livre bien écrit, illustré par de belles photographies et par des dessins qui facilitent la compréhension du texte et rendent agréable la lecture.

P. H. St.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

GEORGETA STOICA, PAUL PETRESCU, MARIA BOCȘE - DICȚIONAR DE ARTA POPULARA. Bucarest, 1985, 443 pp., 524 photographies noir et blanc et 76 couleur, index thématique; publié par Editura Științificà și Pedagogicà.

Le dictionnaire de l'art populaire roumain est le résultat d'un long et patient effort, car il s'agit d'un ouvrage ample, qui traite à peu près 1600 mots. Afin de rendre facile sa consultation, les auteurs publient à la fin de l'ouvrage un index des mots traités, les classant par grands domaines; architecture, costume, intérieurs, installations techniques, instruments musicaux, artisans et centres artisanaux villageois, monuments d'architecture, coutumes, outils et objets utilisés par les femmes, tissus d'intérieur, zones ethnographiques.

Il s'agit dans l'ensemble d'un travail réfléchi, qui suppose la connaissance à fond de la littérature et aussi du terrain. De nombreux articles sont de toute évidence basés sur des observations recueillies par les auteurs eux-mêmes. Si traiter un tel nombre de mots dans les 443 pages de l'ouvrage implique le fait qu'on ne peut pas les traiter in extenso, il n'en reste pas moins que les présentations sont denses, suffisantes pour les comprendre. Certaines notions, je pense par exemple aux "zones ethnographiques" - "pays", abordent des problèmes difficiles car la discussion sur leurs limites n'est pas close; dans ce cas ce sont surtout les délimitaitons utilisées dans des ouvrages plus anciens de Paul Petrescu qui sortent en évidence. Il en est de même pour d'autres chapitres, celui de l'intérieur des maisons, où les travaux de Georgeta Stoica trouvent une bonne place. Les présentations synthétiques des coutumes méritent aussi d'être mentionnées; elles sont surtout le résultat de l'effort de Maria Bocșe.

Premier essai de ce genre, le Dictionnaire de l'art populaire est déjà une réussite.

P. H. St.

MIODRAG STOJANOVIĆ - HAJDUCI I KLEFTI U NARODNOM PESNISTVU. Belgrade, 1984, 284 pp., résumé anglais, bibliographie; publié par le Balkanoloski Institut, vol. 18.

L'auteur présente les haïdoucks, les klephtes, les uskoks, les armatols (martolos) dans la vie balkanique et leur reflet dans la littérature orale de la région. Les plus anciennes informations sur ces groupes de bandits-héros-révoltés, datent selon lui du 15-e siècle et elles parcourent depuis l'histoire des Balkans, surtout chez les Slaves et les Grecs. Les diverses collections de littérature orale balkanique sont analysées systématiquement et les ouvrages qui leurs ont été consacrés aussi. Leur reflet dans la littérature orale est mis en parallèle avec l'organisation réelle de ces groupes et avec leurs coutumes. Un ouvrage de synthèse d'un réel intérêt consacré à un problème sur lequel se sont penchés de nombreux auteurs.

P. H. St.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

STUDIA FOLKLORISTICA ET ETHNOGRAPHICA. Debrecen.

Le département d'ethnographie de l'Université Kossuth Lajos de Debrecen dirigé par le prof. Ujváry Zoltán vient de publier cinq nouvelles études qui s'ajoutent ainsi aux neuf volumes précédemment publiés, contribuant largement de cette manière à la connaissance des Magyars et de leur vie traditionnelle.

Le volume 10 est écrit par Szabadfalvi József; intitulé "Tanulmányok a magyar pásztorkodás köreböl (323 pp., bibliographie, résumés allemand et tchèque) il est une présentation d'ensemble de l'élevage hongrois; on y trouve la typologie et la terminologie, la nomadisation pratiquée dans la grande plaine hongroise, l'économie de l'élevage, les constructions, les fêtes, l'art berger.

Bödi Erzsébet (Egy magyarországi lengyel falu táplálkozása; 155 pp., 31 photographies noir et blanc, résumés allemand et tchèque) présente l'alimentation d'une population d'origine polonaise installée sur le territoire de l'Etat hongrois. Après une brève histoire de l'habitat, on décrit les aliments, leurs noms polonais et les noms hongrois correspondants.

Erdész Sáandor (Kigyókultusz a magyar Néphagyományban, 180 pp., huit photographies noir et blanc, cartes, résumés allemand et tchèque) présente le culte du serpent dans les croyances populaires des Hongrois. Pour la bonne connaissance de son domaine, l'auteur cherche ses informations non seulement dans les coutumes mais aussi dans la littérature orale. Des cartes indiquent la diffusion de certains éléments sur le territoire du pays.

Szalontai Barnabás (Nyirbátor népi épitészete; 240 pp., 108 illustrations, résumés allemand et tchèque), présente l'architecture populaire du village de Bator situé dans la région de Nyirseg. La partie historique et le développement de l'habitat occupent une large partie de son étude; les maisons et les fermes, les attenances, les églises, les monuments publics, sont décrits et leur présentation est accompagnée par des plans, des photographies.

Bartha Elek (Házkultusz; 135 pp., résumé allemand) étudie les croyances en rapport avec la maison dans le folklore hongrois. On y trouve des informations nombreuses sur le rituel de fondation et les sacrifices humains ou animaux; l'auteur les compare avec des informations d'ordre archéologique, historique, et avec les sacrifices pratiqués à d'autres occasions. Le culte du foyer et ses relations avec les membres de la famille de même que les pratiques magiques sont aussi signalés.

P. H. St.

NIVES SULIC - THANK GOD I'M SLOVENIAN. Ljubljana, 1983, 154 pp., 39 illustrations, bibliographie, liste des informateurs, résumé anglais. Paru dans la série Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva, vol. 9.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

L'ouvrage analyse le sort des Slovènes émigrés aux Etats Unis et la manière dont leur vie change dans ce milieu nouveau. Les recherches de terrain faites aux Etats Unis sont complétées par celles effectuées en Slovénie même, dans les localités d'où sont partis de nombreux émigrants. L'auteur distingue les diverses périodes d'émigration, la manière dont ils sont reçus par les émigrants installés déjà là-bas, le désir des nouveaux arrivés de se conformer au mode de vie américain, les organisation slovènes locales, les changements dans leur identité ethnique. L'analyse est pertinente, l'obsevration complète et insistante.

P. H. St.

UJVARY ZOLTAN - JATEK ES MASZK. Debrecen, 1983, 3 vol., résumé allemand.

Il s'agit d'un ouvrage fondamental consacré aux masques. Si les masques européens sont souvent évoqués, cette fois il s'agit d'une description large, précise, mise toujours en rapport avec les coutumes. Ainsi, le premier volume présente les masques en relation avec le calendrier des fêtes; le deuxième, les masques à l'occasion des mariages; le troisième, les masques en relation avec le travail et avec la mort. Comme dans ses autres ouvrages, l'auteur utilise une vaste bibliographie qui lui permet de faire des rapprochements avec les cérémonies et les masques d'autres populations européennes. Les photographies qui accompagnent le texte facilitent la lecture d'un texte d'un réel intérêt.

P. H. St.

SLOBODAN ZEČEVIĆ - MITSKA BIĆA SRPSKIH PREDANJA. Belgrade, 1981, 224 pp., publié par la société "Vuk Karadžić" et le Musée ethnographique.

L'auteur fait ici une reconstitution de la mythologie serbe à partir de la démonologie, puisque les croyances en de nombreux démons se sont maintenues longtemps et, pour une bonne part, sont parvenues jusqu'à nous. La méthode employée est adaptée aux matériaux. Par la méthode analytique il est possible d'établir ce qui est local dans ces croyances et ce qui est pris aux voisins ou au christianisme. Ainsi, il est possible de distinguer les couches particulières et de déterminer ce qui est dans ces croyances-là ancien ou récent, ce qui est original et ce qui est emprunté. La méthode comparative l'aide à établir, par l'observation des croyances identiques ou semblables d'autres régions, ce qui est local et ce qui est un héritage plus vaste. Par la méthode dialectique il observe les changements graduels du contenu. La méthode de l'observation directe apparaît comme ayant une grande importance, étant données les nombreuses observations recueillies par l'auteur sur le terrain.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

Les démons sont groupés selon leur fonction et leur origine. Les démons de la nature peuvent être divisés en deux sous-groupes; démons au sens restreint - esprits et fées de la forêt et de l'eau, et démons en relation avec les phénomènes atmosphériques (appelés "german", "ala", et "zmaj"-dragon). Les démons du sort sont les "sudjenice" (les Parques) et "usud". Les démons de la maladie sont les "babice", les "milosnice" et la "čuma" (la peste). Les démons du foyer sont généralement en relation avec les mânes; il s'agit du serpent domestique, de l'esprit domestique et du "talason". On suppose qu'ils gardent la maison et les attenances, ainsi que les trésors cachés. Il faut citer aussi les démons qui se forment d'hommes et les hommes ayant des propriétés caractérisant les démons. Au premier groupe appartiennent les enfants morts sans baptême ("nekrštenci") et le vampire; au second, le vampire vivant, la sorcière, la "mora" et le "vetrovnjak". Parmi les divers démons on range les "todorci", "osenja" et "karakondžula".

En conclusion on peut dire que la démonologie serbe est assez riche. Elle est dans une large mesure un héritage slave et indo-européen. Le présent travail essaye d'établir son système, son origine, son évolution et les racines dont elle est issue.

Dragana Antonijević-Pajić

SLOBODAN ZEČEVIĆ - KULT MRTVIH KOD SRBA (Le culte des morts chez les Serbes). Belgrade, 1982, 124 pp., publié par la société Vuk Karadžić et le Musée Ethnographique.

Après avoir examiné les principales coutumes relatives à la mort, il devient possible d'obtenir un tableau complet du culte des morts chez les Serbes de l'époque pré-chrétienne jusqu'à nos jours, en suivant son évolution à partir des formes anciennes pour arriver aux formes nouvelles. Par son analyse, l'auteur explique les significations des nombreux rites et croyances concernant le culte des morts. Les conceptions animistes sont à la base de ce culte. La plupart des coutumpes et rituels serbes relatifs à la mort sont restés en fait païens, bien qu'il y a eu des changements et des disparitions partielles de leurs anciennes caractéristiques. Ce qui semble particulièrement important est le fait que les croyances pré-chrétiennes et chrétiennes s'y joignent et produisent par là un mélange de croyances de différentes époques. L'orthodoxie s'est montrée assez tolérante, en acceptant dans ses rites les éléments païens de la tradition serbe.

Pour l'essentiel, les coutumes et les croyances sont les suivanes: 40 jours après la mort, quand la décomposition progresse suffisamment, on croit que l'âme se sépare du corps et se dirige vers l'autre monde. On s'imagine qu'entre ce monde-ci et l'autre monde l'âme parcourt un vaste espace, à traverss lequel elle est conduite par un guide (psychopompe). L'âme doit traverser aussi un pont étroit; si elle est

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

juste, elle passe sans difficulté; si, par contre, elle est pêcheresse, elle tombe au fond de l'abîme où elle subit une purification pendant un certain temps, qui peut durer entre trois et sept ans. Les rituels des vivants aident l'âme à dépasser les moments critiques. Le rituel mortuaire est commencé immédiatement après la mort et les commémorations pour l'âme sont faites dans les intervalles de 40 jours, de six mois et d'une année. On continue à faire des commémorations même après cela, une fois chaque année, mais seulement jusqu'à trois ou sept années, dernier délai pour le séjour de l'âme dans le purgatoire. On s'imaginait que l'âme a les mêmes besoins que dans ce monde-ci; par des festins rituels on lui envoie de la nourriture et des boissons; en allumant des cierges et des feux on croit pouvoir lui envoyer de la lumière et le chauffer. En exécutant des danses et des chants à ces occasions on pense qu'on peut aussi les distraire. Il est clair qu'on imagine que la vie d'outre-tombe ressemble à celle-ci. Les sacrifices et les offrandes témoignent de l'ancienne croyance dans la vie d'outre-tombe. Une fois arrivée à sa demeure éternelle, l'âme n'a plus besoin de l'aide permanente des vivants et par conséquent on arrête le rituel funéraire régulier. Le souvenir du défunt et les rapports avec lui sont maintenus le jour des morts, fête commune de tous les morts.

Dragana Antonijević-Pajić

SLOBODAN ZEČEVIĆ - SRPSKE NARODNE IGRE (Les danses populaires serbes). Belgrade, 1983, 187 pp., publié par la société Vuk Karadžić et le Musée ethnographique.

Si la plupart des danses populaires serbes sont décrites, et si leur classification typologique est déjà faite, cet ouvrage a pour but d'analyser le contenu de ces danses, les éléments de leur genèse et de montrer la relation mutuelle des facteurs qui exercent une influence sur la genèse et l'évolution. Puisque la danse populaire est une catégorie ethnique, le caractère de la recherche sera ethnologique.

Le moyen fondamental d'expression de la danse est le mouvement. A partir de là, l'auteur commence son analyse en constatant que le mouvement et la configuration du terrain sont en liaison étroite. A part cela, d'autres facteurs interviennent, comme par exemple la production, l'habitation, la nutrition, l'habillement, puis les facteurs sociaux, psychiques, esthétiques.

L'auteur délimite plusieurs régions ethnochoréologiques en Serbie, qui diffèrent selon le comportement du corps et les pas. Ce sont la Panonie, la région centrale, la région dinarique, celle du sud et le Timok (l'Est). Il ne faut pas non plus oublier les danses urbaines.

Il y a une liaison particulière entre les rites et les danses, lorsque celles-ci ont une fonction rituelle et magique. Les danses rituelles sont poarmi les plus anciennes et l'auteur croit qu'elles se trouvent à la base de la recherche de la genèse des autres danses populaires. On danse dans ces cas là pour des raisons d'intérêt commun ou à propos d'événements importants dans la vie des individus.

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

La forme principale des danses est appelée "kolo", une sorte de danse en rond, qui a non seulement une importance esthétique mais aussi culturelle. Il y a un kolo ouvert et un kolo fermé. La composition des groupes de danseurs, leur sexe et le rôle joué par l'individu ont une signification particulière. On attribue une importance exceptionnelle à la direction des mouvements dans le kolo. Ainsi, on croit que la partie droite est masculine, fortunée et en rapport avec la vie; par contre, la gauche est féminine, malchanceuse et en relation avec la mort.

Le rapport entre la danse et la musique est essentiel, organique, indissoluble. Parmi les danses populaires serbes il y a des danses muettes, des danses accompagnées par la voix ou par la musique instrumentale.

Ce livre est une tentative importante de classification des danses populaires serbes qui facilite d'autres recherches sur le même sujet.

Dragana Antonijević-Pajić

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro



https://biblioteca-digitala.ro / https://www.acadsudest.ro